

Antonio M.^a Artola Arbiza

**LA
ESCRITURA INSPIRADA**

Estudios sobre la Inspiración Bíblica

**Deusto-Bilbao
1994**

PROLOGO

La Inspiración Bíblica ha sido un tema teológico que me ha ocupado una treintena de años. En este tiempo he ido publicando casi ininterrumpidamente trabajos en revistas y obras de homenaje. En mi libro DE LA REVELACION A LA INSPIRACION recogí lo sustancial de los trabajos publicados sobre el nuevo concepto de Inspiración que se abre paso en el siglo XVI. La recopilación que ahora presento recoge artículos de temática no directamente conexas con aquella obra, fuera del artículo sobre Richard Simon.

Puede parecer llamativa la ausencia de trabajos de síntesis en esta compilación. Un resumen de tratamiento sintético lo he presentado en la 3.ª edición de LA BIBLIA PALABRA DE DIOS (1992), pero he prescindido intencionadamente de tales estudios por la especial condición de este libro. Esta recopilación tiene, ante todo, un sentido de evaluación del largo y difícil camino recorrido en la búsqueda del misterio mismo de la Inspiración. Durante mucho tiempo he vivido inquiriendo sobre los recursos especulativos adecuados para construir una sistemática nueva de este dogma. Al presente creo tener una idea clara sobre las categorías racionales más apropiadas para realizar tal sistemática.

Entre los dos concilios vaticanos la Inspiración fue un presupuesto funcional de la exégesis apologética para defender la Biblia inerrante. El Vaticano II ha resituado la Inspiración en el mismo plano de presupuesto hermenéutico de la Escritura, pero con una funcionalidad distinta: la Interpretación "in Spiritu". En los primeros lustros posconciliares no se advirtió esta realidad. La atención de los comentaristas estaba demasiado centrada en la superación de la precedente etapa apologética por las novedosas aportaciones hermenéuticas de la "verdad de salvación". Por eso se pensó que la

"Dei Verbum" no contenía avances notables en materia de Inspiración. En aquellos primeros años no se advirtió el importante desplazamiento que suponía pasar de la Inspiración como carisma para defender la verdad de la Biblia a la Inspiración como realidad posibilitante de la interpretación "en el Espíritu". Los que en aquellos años hablaron del "fin de la Inspiración" no cayeron en la cuenta de este pequeño pero esencial cambio de perspectiva. Se percibía vagamente en los ambientes teológicos que el tratado de la Inspiración no estaba para morir, sino que se abrían tiempos nuevos para su explotación, mas no se vislumbraba el nuevo horizonte donde se situaba su actualidad. Poco a poco se ha ido descubriendo la verdadera perspectiva de la "Dei Verbum" en materia de Inspiración. Los XXV años de la clausura del Vaticano II señalaron el punto de inflexión. Ahora podemos decir que de nuevo la Inspiración empieza a tener actualidad. Y, lejos de haber "pasado", está recuperando interés. La nueva actualidad está en el redescubrimiento de las posibilidades de la Inspiración como condición para una nueva hermenéutica que contrapesa los excesos de la hermenéutica histórico-crítica. En realidad esto no contiene ninguna novedad. Sencillamente es la valoración de la Biblia como texto procedente del Espíritu. Pero cada tiempo debe repensar y rededir las cosas esenciales de modo nuevo y creativo. En materia de Inspiración, a nuestro tiempo le toca la función histórica de la "tradición tradente", que mantenga viva la adecuada precomprensión hermenéutica de la Biblia. Una precomprensión que no es sino la concientización de su constitutivo inspirado y —al mismo tiempo— exigencia de homogeneidad en su lectura y su exposición.

La pretensión de la presente recopilación se funda precisamente en la realidad de ese cambio de horizonte. Por eso es una evaluación del itinerario recorrido en la búsqueda de una nueva comprensión del ser de la Inspiración y, al mismo tiempo, una preparación para la nueva sistemática que justifique una exégesis congenial con la Escritura inspirada.

Deusto, 14 de Diciembre de 1993

A. M.^a A.

PARTE PRIMERA

PRINCIPIOS

INTRODUCCION GENERAL A LA ESCRITURA E INSPIRACION ¹

En el conjunto de tratados que forman la enciclopedia teológica, la *Introducción General a la Escritura o la Propedéutica Bíblica* se presenta en la actualidad como uno de los que menos cambios estructurales ha recibido en la profunda remodelación a que han sido sometidos dichos tratados en la época posconciliar. La Propedéutica Bíblica mantiene —en efecto— la estructura de sus cuatro temas tradicionales: *Inspiración, Canon, Texto, Hermenéutica*. Una importante Introducción General publicada hace un siglo ofrece ocasión oportuna para reflexionar sobre la doctrina católica común en materia de Introducción Bíblica. Estructurada en sus elementos esenciales ya desde Sixto de Siena —el verdadero padre del tratado— se mantiene sin alteración hasta la crisis modernista en la cual, precisamente, entra como primordial en la misma el tratado de la Inspiración. Cornely es el representante de la línea clásica dominante desde Sixto de Siena hasta dicha crisis. Es también el testigo del

¹ Este capítulo fue presentado al II SIMPOSIO BIBLICO ESPAÑOL organizado en Córdoba los días 15-18 de septiembre de 1985 con motivo del 850 aniversario del nacimiento de Maimónides. Se publicó en 1987, en las actas de dicho Simposio (Valencia-Córdoba), pp.129-141, con el título de *El Principio Estructurante de la Ciencia Introductoria a la Sagrada Escritura*. La referencia a Cornely alude a la publicación de su *Historica et critica introductio in U.T. libros sacros. Vol. I, Introductio generalis sive de U.T. Canonis, Textus, Interpretationis Historia del año 1885*. El volumen formaba parte del *Cursus Scripturae Sacrae* y suponía la base metodológica de toda la colección que era primer comentario católico en la época de los grandes tratados de exégesis moderna. A lo largo del capítulo señalamos con la sigla IG la *Introducción General*.

cambio de ideas provocado por Loisy, cuyas nuevas impostaciones integra, dando forma definitiva a los modernos tratados de IG. En continuidad fundamental con la línea de Cornely se han ido presentando recientemente algunas aportaciones nuevas que merecen bien una reflexión. En este breve trabajo intentamos reseñar la problemática actual en torno a esta disciplina teológica.

I

Cornely estructuró su Bibliología desde un doble principio epistemológico: el de la autonomía del saber bíblico y el de su vinculación a la Teología. La autonomía la determinó mediante la señalación de un objeto de suficiente entidad como para crear una división dentro del ámbito de la Teología.² Este objeto de estudio quedó fijado en la Biblia como libro.³ Con este principio metodológico quedaba establecido el elenco de temas que había de formar el esqueleto de la ciencia introductoria. Serían los aspectos fenoménicos comunes a todo libro. En primer lugar, los límites extensivos del libro, o sea: el *Canon*. En segundo lugar, la *Historia del Texto y de las Versiones* como estudio de la transmisión del libro bien definido en cuanto a sus partes canónicas. Por fin la *Hermenéutica* como teoría general interpretativa de la Escritura completado con la *Historia de la Exégesis*. Este era el objeto material de la Introducción General. El principio de dependencia consistía en la pertenencia de la IG a la Teología a modo de función suya o, más bien, un auxiliar suyo. La ciencia introductoria la entendía como una actividad racional ordenada toda ella a la Hermenéutica, la cual era un auxiliar de la Teología.⁴ Esta concepción era común a todos los tratadistas de IG de los siglos precedentes. Hay un punto en Cornely que merece su-

² En la Teología clásica la división de los tratados se verificaba mediante la disgregación de un determinado tema, del "todo" material que formaba la Teología. Así surgieron las grandes divisiones de la Dogmática, la Moral, o las partes más determinadas como Cristología, Mariología, Sacramentología, etc. Lo que habían llevado a cabo Cornely y su equipo fue extraer del *tótem* de la Teología la realidad de la Biblia como *libro sagrado* para estructurar sobre ella una ciencia teológica diferenciada.

³ La explicación de esta opción la da en IG n. 9, p. 13. Pero ya desde el título de la obra aparece clara la preocupación centrada en los *Libros sagrados*. *Historica et Critica Introductio in U.T. Libros Sacros*. Cornely sigue en esto el camino abierto por Sixto de Siena quien tituló su obra, *Bibliotheca Sancta*.

⁴ "Hinc factum est, ut *Introductionis in Scripturam* nomine disciplina quaedam exculpta est, quae lectores ad libros sacros intelligendos praepararet eosque in caelestes illorum thesauros introducat" (IG, n. 2, p. 3). "Itaque Introductio, si ad eius finem attendimus, exegeseos potissimum auxiliatrix est dicenda; dogmaticae vero theologiae quoque auxiliatrix vocari meretur" (IG n. 7, p. 10; n. 6, p. 12-13).

brayarse. Es la manera como entiende las mutuas relaciones entre el saber bíblico y la ciencia teológica. Para el profesor de la Gregoriana, la *Scripturarum scientia* —es decir: conocimiento del sentido de los textos bíblicos— es el alma de toda verdadera teología ⁵. Según él, hay un conocer bíblico ⁶ que es estrictamente teológico y, tan superiormente teológico, que es su propio principio vital. Además del saber teológico como tal, hay una función teológica particular que es la Dogmática. A ésta es a la que se vincula en dependencia y subordinación, el saber bíblico ⁷.

El objeto de esta disciplina auxiliar que es la IG consiste en ayudar y preparar a los estudiosos de la Biblia a comprender su contenido ⁸. Además de esta finalidad preparatoria y clarificadora, la IG pretende también refutar las objeciones contra su divina autoridad ⁹. La función clarificadora y preparadora es la primordial. La defensa de la autoridad y la refutación de las objeciones es accidental y secundaria ¹⁰.

En este tratamiento científico de la Biblia no hay lugar para la Inspiración. Cornely se resistió siempre a incluir en su Propedéutica el tema de la Inspiración. Lo introdujo sólo en el *Compendium* ¹¹. Las razones de tal exclusión son las siguientes. Es incumbencia del dogmático mostrar y explicar el origen divino de la Escritura y su divina autoridad ¹². A la Propedéutica no le compete más que llevar al lector a la comprensión de los textos bíblicos ¹³.

Este enfoque, compartido por algunos escrituristas en nuestros días, tenía su explicación en un tiempo en que la Teología lo invadía

⁵ "Verae Theologiae esse animam Scripturarum scientiam nemo negabit"; IG, n. 1, p. L.

La idea de que la Escritura es el alma de la Teología ha entrado en los Documentos del Magisterio (León XIII) y en el vaticano 11 (*Dei Verbum*, n. 24; *Optatam Totius*, n. 33). Pero la expresión fuerte de Cornely: "La ciencia escriturística es el alma de la verdadera teología" ha quedado en los documentos magisteriales reducido a: "El estudio de la Sagrada Escritura".

Sobre la historia de la expresión ver J. M. LERA, S. J., "Sacrae Paginae studium sit veluti anima Sacrae Theologiae en *Palabra y vida. Homenaje a José Alonso Díaz en sus 70 años. Publicaciones de la Universidad de Comillas*, Madrid. 1984, pp. 408-422.

⁶ IG, n. I, p. 1.

⁷ IG, n. 7, p. 10. V. *supra* nota 4.

⁸ IG, n. 2, p. 3.

⁹ IG, n. 7, p. 10.

¹⁰ IG, n. 7, p. 10.

¹¹ Todas las ediciones de la IG prescindieron del tratado sobre la Inspiración.

¹² IG, n. 7, p. 11.

¹³ IG, n. 7, p. 11-12.

todo y la ciencia bíblica no gozaba de suficiente autonomía científica. Pero, ciertamente, creaba grandes inconvenientes. Dejar por completo en manos de los dogmáticos el tratamiento de la Inspiración significaba colocar toda la parte más vital de la investigación bíblica bajo el control y la autoridad de los sistemáticos. Ellos serían los que fijaran el sentido del dogma de la Inspiración tal como aparecía en las fuentes. Ellos señalarían los métodos y criterios dogmáticos a los que se debía ajustar el trabajo de los investigadores. En realidad de verdad los conflictos entre la investigación bíblica y la Inspiración/Inerrancia de los años de la *cuestión bíblica* fueron protagonizados por los representantes de una teología que esgrimía una determinada manera de entender aquel dogma, contra los biblistas empeñados en buscar una metodología de trabajo autónomo, en conformidad con la objetividad del dato bíblico.

El conflicto surgió cuando empezó a penetrar en la ciencia bíblica el método histórico-crítico. Si hojeamos la IG de Cornely llama la atención el conocimiento que tiene de las obras de R. Simon y los elogios que dedica a su método crítico. Pero una atenta lectura del libro descubre muy pronto que el sentido que Cornely otorgaba a la crítica es muy distinto del que le daba por aquellos mismos años Duchesne o Loisy. Para Cornely, la crítica tiene solamente una finalidad apologética ordenada a refutar las falsedades que los enemigos de la Escritura acumulan contra la historia del texto, las versiones u otros temas en que el recurso a la crítica contribuye a poner las cosas en su punto exacto ¹⁴. Esta era la doctrina católica más generalizada acerca de la Bibliología en vísperas del estallido modernista.

II

Al tiempo que Cornely estaba ocupado en reducir a síntesis coherente la herencia católica sobre la naturaleza de la IG y de la ciencia bíblica en general, Loisy estaba también elaborando su sistema propio desde unos supuestos diametralmente opuestos a los del profesor de la Gregoriana.

Resumamos brevemente los hechos.

¹⁴ Cornely cita de R. Simon (IG, n. 6, p. 9), sólo los textos referentes a la historia del texto. La crítica histórica como tal no entraba todavía en las perspectivas de la IG. No obstante, en la Historia de la Exégesis (IG, p. 692) expresa las serias reservas contra determinadas opiniones histórico-críticas de R. Simon.

El año 1881 había empezado Loisy su enseñanza en el Instituto Católico de París. Durante el curso 1883-1884 había logrado dar cima a su tesis doctoral en teología que llevaba como título *De Divina Scripturarum Inspiratione* ¹⁵. Loisy estaba plenamente entregado al estudio de los temas fundamentales de la IG. La Inspiración —en concreto— le obsesionaba ¹⁶. Lejos de pensar como el P. Cornely que la Inspiración había que desterrarla de la Bibliología, tenía la firme convicción de que era la pieza principal de la misma. Pero su óptica era bien diferente. Lo que había que hacer, según él, era arrancar la IG y toda la ciencia bíblica del dominio de la Teología. En la apertura del curso 1890-1891, al hacerse cargo de las clases de Sagrada Escritura, expresó en la siguiente forma sus convicciones: “*Partimos del principio siguiente: si se quiere conocer la Sagrada Escritura, es indispensable tener algunas nociones suficientemente claras y comprensivas sobre las principales cuestiones de Introducción Bíblica, miradas desde el punto de vista histórico.*

Relacionamos toda la Introducción Bíblica con la definición de la Biblia. Nuestro curso no es precisamente un curso de teología ni un curso de apologética; por eso no procedemos dogmáticamente, sino que procedemos históricamente y críticamente estudiando los hechos en sí mismos antes de poner las conclusiones. De donde resulta que la Introducción Bíblica es para nosotros la historia general de la Biblia, o —para hablar como Richard Simon—: una historia crítica de los dos Testamentos. Comenzaremos, pues, a estudiar la historia del dogma de la Inspiración” ¹⁷.

Es difícil seguir el detalle del influjo que este programa de Loisy pudo tener en los centros teológicos romanos, pero lo cierto es que Cornely cambió su modo de pensar sobre el lugar de la Inspiración en la IG, y ya en este mismo año 1891 publicaba el *Compendium* de su tratado de IG en el cual incluía un *Commentariolus* con el tema de la Inspiración ¹⁸.

Retornando a Loisy, el cambio de enfoque propugnado para la IG en su discurso programático del curso 1890-1891 lo expuso más ra-

¹⁵ A. LOISY, *Choses passées*, París, 1913, pp. 70-71. El título de la tesis lo da en *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps*, I, p. 580, índice del cap. V.

¹⁶ Esta preocupación aparece evidente por cuanto relata en *Choses Passées*, p. 70 ss. y, *Mémoires*, I, pp. 128-223.

¹⁷ *Choses Passées*. p. 85.

¹⁸ Este tratadito sobre la Inspiración tuvo una influencia determinante en la posterior teología de la Inspiración, pues, al parecer, en él se inspiró León XIII al exponer la naturaleza de la Inspiración en su encíclica *Providentissimus Deus* [cfr. G. COURTADE, J. B. Franzelin. Les formules que le Magistère de l'Eglise lui a empruntées, en *Rech. de Sc. Relig* 40 (1951-1952) p. 321].

dicalmente en sus Memorias: “*Mi pensamiento fundamental era que el estudio científico de la Biblia no existía en la Iglesia Católica y que era hora de crearlo. Para ello, las cuestiones de Introducción Bíblica –incluso la exégesis– había que pasarlas del plano de la teología, del punto de vista dogmático, al plano histórico, al punto de vista racional y crítico*”¹⁹

Ante el rechazo de su tesis y los supuestos en que se basaba, y al fallarle el apoyo para su manifiesto acerca de la legitimidad de la crítica bíblica²⁰ optó por el abandono de los dogmas católicos y entregarse a una interpretación bíblica libre de toda traba teológica. Fue lo que él llamó su “paso del Rubicón de la Teología”²¹. Los puntos firmes de Loisy eran claros y habían de tener gran influencia en el planteamiento de la IG en los decenios siguientes. Ante todo, la prioridad absoluta de una teoría de la Inspiración como punto de partida de todo trabajo bíblico. En segundo lugar, el principio de que la ciencia bíblica no es teología –ni dogmática ni apologética– sino historia y crítica. En tercer lugar, la noción misma de la Inspiración que asegura la verdad de la Biblia: se trata de una inspiración garante de una verdad histórica y relativa, condicionada a las circunstancias de su composición²².

La historia del modernismo es demasiado conocida para que volvamos a recordarla. Lo cierto es que a partir de Loisy ya no se elaboró ninguna Propedéutica católica sin el tratado de la Inspiración, que pasó a ocupar en todas ellas el lugar primero y principal.

Si resumimos ahora lo esencial de la intervención de Loisy, hemos de confesar –ante todo– que aquella tensión de Cornely entre la autonomía y la dependencia de la ciencia bíblica, quedo rota por la exclusivización de la crítica histórica como formalización propia de la ciencia bíblica. Al rechazar radicalmente la dependencia teológica, la IG y el saber bíblico en general quedaban subordinados a un nuevo absoluto epistemológico que era la razón crítica e histórica. En realidad de verdad lo que el padre del modernismo consiguió fue la sustitución de la dependencia teológica por la sumisión a los métodos histórico-críticos.

¹⁹ *Mémoires*, I, pp. 172-173.

²⁰ *Mémoires*, I, pp. 217-221.

²¹ *Mémoires*, II, p. 242

²² *Choses Passées*, pp. 71-75: *Mémoires*, I, p. 132.

La tradición católica no podía en modo alguno aceptar el rechazo total de la Teología en la exégesis, para erigir en su lugar un nuevo absoluto al que se sometiera el saber bíblico. Mucho menos, tratándose de un absoluto tan problemático como lo era la razón histórico-crítica. Blondel se levantó contra tales pretensiones en nombre de la filosofía ²³. Evidentemente, la Teología y el Magisterio condenaron la actitud de Loisy. Sin embargo no resultó tan fácil buscar el justo medio entre el principio de autonomía del saber bíblico —reconocido de siempre— y el principio de subordinación que hacía de la Bibliología una ciencia dependiente. La crisis modernista sumergió la investigación bíblica en una obsesión por justificar la crítica bíblica defendiendo su compatibilidad con la fe en la Inspiración. La Historia de la reflexión teórica entre los dos Concilios Vaticanos ha estado preocupada por este conflicto. Cuando la *Divino afflante Spiritu* y la *Dei Verbum* encontraron la fórmula feliz acerca de la coherencia entre saber creyente de la Biblia y razón crítica, los estudios bíblicos estaban superando lentamente la obsesión por la inerrancia de los años del modernismo e inmediato postmodernismo.

Pasados los primeros años del postmodernismo caemos en la cuenta de que el impacto de las ideas modernistas fue de una gravedad muy grande y afectó profundamente a los planteamientos de toda la ciencia introductoria a la Escritura.

La primera característica de la IG posmodernista es que ya los tratadistas de Propedéutica no hablan más de la pertenencia de la Bibliología a la Teología. Son únicamente los sistemáticos los que —al tratar de las partes de la enciclopedia teológica— siguen afirmando que la ciencia escriturística es una parte de la Teología. Los biblistas tienen —más bien— una cierta alergia a lo teológico y un deseo más o menos explícito de mantener distancias respecto de los sistemáticos.

La segunda característica es una cierta hegemonía de lo crítico en la formalización de la actividad exegetica. El pánico antimodernista ha cedido el lugar a una mentalidad que considera a la Biblio-

²³ "Il ne suffit pas en effet d'écarter l'odieux dogmatisme et le théologisme *a priori*, pour se cantonner légitimement dans le scepticisme méthodique de l'historien. La question est plus complexe: il faut des "prolegomènes à toute exégèse future"; c'est-à-dire une réflexion critique de toute littérature sacrée (R. MARLE, *Au coeur de la crise moderniste*, p. 96, Paris, 1960).

gía –prácticamente– como una ciencia crítica ²⁴. Esto ha provocado la indignación de los dogmáticos y un cierto malestar también entre algunos grupos de exégetas ²⁵.

En el fondo de estos dos hechos está como condicionante el oscurecimiento de la formalidad propia de la Bibliología o su principio estructurante. Y es éste el fenómeno más digno de atención cuando se mira en profundidad la situación de la Bibliología católica actual. Si uno hojea con curiosidad la más reciente producción católica en materia de Propedéutica –pongamos por caso el CO-MENTARIO de SAN JERONIMO o el Manual de *Manucci*– queda sorprendido por el parecido grandísimo que dichas obras mantienen con los clásicos tratados de IG. El elenco de temas es el mismo: Inspiración, Canon, Texto, Versiones y Hermenéutica. Esta semejanza con las obras precedentes causa más sorpresa cuando uno se asoma a la Teología Fundamental, donde de la clásica Apologética parece no haber quedado piedra sobre piedra. ¿Será que en la Propedéutica todo sigue igual o que los teóricos de la Bibliología son más conservadores que los tratadistas de Teología Fundamental?

Sin embargo en V. Mannucci (1981) hay un cambio significativo que hará fortuna en los posteriores tratados de IG. Es la inclusión de un capítulo introductorio sobre la teología de la palabra. Es la primera repercusión del enfoque nuevo de la Dei *Verbum* con su planteamiento general de la Revelación desde la idea-clave de la Palabra de Dios. Esta novedad es, en realidad, un retorno a los conceptos unificantes del siglo XVI en que los temas de la IG se integraban dentro del tratado *De Verbo Dei* (Bellarmino).

Este enfoque de V. Mannucci contribuye a dotar a todo el tratado de un centro unificador netamente teológico que tiende eficazmente a aproximar la IG hacia la Teología Fundamental. Paradójicamente nos encontramos así con un acercamiento de los biblistas a las posiciones de Cornely y los teólogos sistemáticos de su tiempo. Gracias a la introducción del tema de la Palabra de Dios, la IG sufre una especie de mutación en el centro de gravedad que había domi-

²⁴ Nos referimos a la nueva edición del clásico ROBERT-FEUILLET, *Introducción a la Biblia*, que ha modificado su título en *Introducción crítica*.

²⁵ Fue en los primeros años de la década de los 70 cuando surgió una crítica generalizada sobre los métodos histórico-críticos en la ciencia bíblica contemporánea considerados como perjudiciales por su preponderancia cada vez más grande. He aquí algunos títulos: *Crise du Biblisme, chance de la Bible*. 1973; "L'exégèse en question", *Vie Spirituelle (Supplément)*, 1974, pp. 391-423; "Les principales requêtes de l'exégèse contemporaine, en *Le point theologique*, I (1971) 2-10.

nado desde Loisy, que se desplaza de la Inspiración hacia la teología de la Palabra de Dios. A partir de estos ensayos es el tema de la Palabra de Dios el que aparece como el elemento unificador de toda la IG.

Es este enfoque nuevo el que ha presidido también en España la elaboración de una nueva Introducción General en el vol. II de la INTRODUCCION AL ESTUDIO DE LA BIBLIA (1.^a ed. 1989), con la diferencia de que las consideraciones de tipo filosófico de V. Manucci han sido completadas en un capítulo de teología bíblica sobre la Palabra de Dios.

Junto a estas novedades de tipo integrador inspiradas en la *Dei Verbum*, desde hace algún tiempo se nota una inquietud por plantear los problemas fundamentales de la ciencia bíblica a partir de lo que podemos llamar “el ser de la Biblia”. Hay quienes buscan el principio unificante en su condición de la *singularidad sagrada*. Tal es el caso del jesuita P. Hoffman ²⁶. Otros, como T. Citrini, lo encuentran en el Canon ²⁷. En estos ensayos la pregunta apunta en dirección a aquello primario, no fundado y fundante de otros aspectos de la Biblia, que pueda señalar algo así como la esencia de la Sagrada Escritura. Nuestras reflexiones no se sitúan en este ámbito del principio unificante interno de la Biblia, sino de la ciencia introductoria al estudio de la misma. Evidentemente, lo formal y primario en el orden de la entidad afectará a la actividad intelectual correspondiente. Pero —en principio— la pregunta es diferente.

Las preguntas primeras acerca de la ciencia bíblica se han formulado desde una nueva comprensión de la realidad material de la Escritura. En tiempos de Cornely y la tradición precedente era suficiente la consideración empírica precientífica del libro, con sus tres elementos Canon, Historia del Texto, Hermenéutica. Pero desde el advenimiento de las modernas ciencias del lenguaje, aquel punto de partida ha recibido un tratamiento nuevo. El nuevo punto de partida es la realidad de la Biblia considerada como un fenómeno de lenguaje ²⁸. En este ámbito, la intuición de las posibilidades de la

²⁶ T. A. HOFFMAN, “Inspiration, Normativeness, Canonicity, and the unique sacred character of the Bible”, en *CBQ*, 44 (1982) pp. 447-469.

²⁷ T. CITRINI, “Il problema del Canone Biblico, un capitolo di Teologia Fondamentale”, en *La scuola cattolica* 107 (1979) 549-590, especialmente 588-590. Más ampliamente en *Identità della Bibbia. Canone. Interpretazione, Ispirazione delle Sacre Scritture en Leggere oggi la Bibbia*, Queriniana, 1982.

²⁸ A. Paul fija el año 1969 como fecha de las utilizaciones lingüísticas en el estudio bíblico por obra del jesuita P. Beauchamp y el congreso de Chantilly de septiembre del mismo año (cfr. *Bible* (Études de la) en *Encyclopaedia Universalis*, 4, 90). Sin embargo es de justicia vindicar la prioridad del español P. Luis A. Schökel

nueva orientación precedió a las realizaciones. En un primer tiempo se pensó en aplicar los principios de la filosofía del lenguaje al campo de la IG. Esta tendencia cedió pronto el terreno a ensayos de tipo estructuralista más en boga por los años 60 especialmente en Francia. Se amplió luego el campo de las aplicaciones a la Semiótica bíblica. Pero a la sazón no ofrecía la lingüística posibilidades adecuadas para lanzarse a una teoría general de la IG desde las ciencias del lenguaje. Faltaban las reflexiones de conjunto, y las realizaciones concretas llevadas a cabo por el Estructuralismo y la Semiótica dejaban poco lugar a halagüeñas esperanzas sobre un saber bíblico tan recortado como lo eran las estructuras semióticas. Por un momento parecía cernirse sobre la ciencia bíblica una seria amenaza —más destructiva a la larga— que los mismos ataques modernistas. El horizonte de la Bibliología aparecía oscurecido por los peligros que atacaban al ser mismo de la Escritura en su condición de Palabra de Dios. Fue el momento en que un teólogo bíblico tan clarividente como F. Dreyfus lanzó su alegato en favor de una “exégesis en la Iglesia” frente a una “exégesis en la Sorbona” que parecía ir ganando cada vez más adeptos entre los biblistas ²⁹. En realidad de verdad, era la Lingüística misma la que se encontraba en condiciones precarias, encerrada en los límites de la frase y sus elementos. Fueron las investigaciones de E. Benvéniste por los años 60 centradas en el sentido ³⁰ las que permitieron estructurar nuevas teorías de conjunto superiores a la mera frase preparando con ello el terreno a la renovación de la IG como ciencia del conjunto de los enunciados bíblicos. Luego vinieron los trabajos de Kristeva ³¹ de Todorov ³² y de R. Barthes ³³ sobre textología y los estudios de gramatología de Derrida ³⁴ y otros que posibilitaron una teoría general del constitutivo del texto, de la obra y de la escritura, capaz de servir de base para un tratamiento científico de la nueva IG.

en este ámbito de la fijación de un nuevo punto de partida a la ciencia bíblica, desde la lingüística. Su realización concreta fue el libro *La palabra inspirada* (Herder 1966) después de la ponencia programática en la *XVI Semana Bíblica Española* con el título “Preguntas nuevas acerca de la Inspiración”, Madrid 1955, pp. 273-290.

²⁹ F. DREYFUS, “Exégèse en Sorbone, exégèse en Eglise”, *RB* 82 (1975) 321-359.

³⁰ E. BENVENISTE, *Problèmes de Linguistique générale*, I. Paris 1966: II Paris, 1974.

³¹ J. KRISTEVA: *Semeiotiké. Recherches pour une sémanalyse*, Paris 1969: *id.*, en colaboración con J. C. COQUET, *Sémanalyse*, en *Semiótica*, n.º 4, 1972.

³² T. TODOROV, *Texte* en *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris, 1972. F. WAHL, *ibid.*, apéndice. Art. *Texte*.

³³ R. BARTHES, *Texte* (théorie du) en *Encyclopaedia Universalis*, XV, 1013-1117.

³⁴ J. DERRIDA, *De la Grammatologie*, Paris, 1967.

Los intentos de sistematización de una teoría bíblica de conjunto a base de estas nuevas adquisiciones han contribuido —hasta el presente— a señalar en forma muy interesante la jerarquía de actividades intelectuales frente al texto. La textología ha llamado la atención sobre la primordialidad de la lectura frente a la crítica ³⁵. En efecto, los partidarios de la textología son los que están rehabilitando el lugar privilegiado de la lectura como el momento en el cual un texto libera toda su energía generadora y el dinamismo creador que tiende a producir en el lector aquellas vivencias para cuya transmisión ha sido creado el texto. Este es el momento primero y primordial en el que coinciden la pretensión del autor y el interés primero del lector. El momento crítico es ulterior y subordinado a la finalidad primera de la lectura ³⁶.

Esta jerarquización entre la lectura y la crítica resulta de no poca utilidad para centrar y reducir a sus debidas proporciones la preponderancia cada vez mayor que la crítica va adquiriendo en el ámbito concreto de la ciencia bíblica. Pero es menester advertir que este nivel de estudios no toca a la Escritura en su constitutivo de Palabra de Dios y de libro sagrado. La textología ofrece el modelo neutro en que convienen todas las producciones textuales de la Humanidad. Por otra parte, es necesario señalar que en este punto de llegada las ciencias del lenguaje no habían realizado ningún descubrimiento sensacional. En realidad de verdad no se obtuvo en tales investigaciones sino modernizar el punto de partida de la IG clásica que era la consideración obvia y precientífica del libro. Los logros

³⁵ André Paul es el que —en la actualidad— se muestra más decidido a emprender una nueva IG entendida como semántica Bíblica. Así lo anuncia el título del volumen introductorio que se prepara para la *Introducción crítica a la Biblia*. A. Paul es un especialista en temas del qaraismo que ha publicado obras sugestivas como *Intertestament* (Cerf, 1975) traducido en *Cuadernos Bíblicos* (Verbo Divino, Estella, 1983) y, sobre todo, *Le fait Biblique* (*Lectio Divina*, 100, Paris, 1979).

³⁶ "La Théorie du texte amène donc à la promotion d'un nouvel objet épistémologique: la *lecture*, objet à peu près dédaigné par toute la critique classique qui s'est intéressée essentiellement soit à la personne de l'auteur, soit aux règles de fabrication de l'ouvrage et qui n'a jamais conçu que très médiocrement le lecteur, dont le lien à l'oeuvre pensait-on, était de simple projection". (*Texte* [Théorie du] en *Encyclopaedia Universalis*, XV, 1016).

Hace ya más de treinta años que entre nosotros Dámaso Alonso subrayó esta primordialidad de la lectura como el momento primero y más principal de conocimiento de un texto: "El primer conocimiento de la obra poética es, pues, el del lector y consiste en una intuición totalizadora, que, iluminada por la lectura, viene como a reproducir la intuición totalizadora que dio origen a la obra misma, es decir, la de su autoconocimiento intuitivo que adquiere el lector de una obra literaria es inmediato, y tanto más puro cuanto menos elementos extraños se hayan interpuesto entre ambas intuiciones". *Poesía Española*, Madrid, 1950, p. 34.

no eran espectaculares, pero correspondían bien al nuevo interés general que los fenómenos de lenguaje tenían en el ámbito de los saberes humanos.

Para que la renovación del punto de partida de la IG fuera más completa era menester encontrar en el ámbito de las mismas ciencias del lenguaje las posibilidades de prolongar la investigación en dirección al constitutivo de libro de revelación y de fe que caracterizaba la Sagrada Escritura para el grupo de fieles que viven de ella.

IV

Los verdaderos problemas acerca del principio unificante de la IG estaban precisamente en la fijación y determinación del polo de referencia que especifica el estudio de la Biblia como tal. El objeto formal dirían los escolásticos. Ahora bien, avanzar en este punto ha sido más difícil que en el nivel precedente de la materialidad de la Biblia como texto, como obra o como escritura. Las pretensiones de abso-lutez que se arrogó la crítica histórica en los días de Loisy se dejaban sentir aquí vivamente. En este punto la Bibliología reciente ha oscila-do entre dos extremos. Por una parte, la exégesis llevaba una carga antiteológica. Por otra, se quería hacer del saber bíblico, no una Teología cualquiera, sino: la primera y más principal Teología. Que el estudio de la Escritura, o el saber bíblico sin más, sea el alma de toda Teología, es un principio tomado muy en serio por no pocos biblis-tas. Sin embargo, a la hora de determinar la verdadera naturaleza del saber bíblico y la peculiaridad religiosa de la Biblia, no estaban las co-sas tan claras. También aquí la fidelidad al dato bíblico y la familiari-dad con los métodos lingüísticos han ido ofreciendo los puntos de re-ferencia para entender la Biblia como fenómeno de lenguaje, pero de un orden muy especial y diferenciado. La solución a este problema ha venido de las investigaciones acerca del sentido de los "enunciados de enunciados" que son los textos. La textología y la gramatología estudian la Biblia en su realidad autónoma o "in se". Pero estas cien-cias no son el saber último sobre cuanto la Escritura contiene de sentido. La distinción de *Semiología* (ciencia de los signos lingüísti-cos) y la *Semántica* (ciencia del sentido) ha sido la que ha abierto nuevas posibilidades de estudio científico de la Biblia en el ámbito del sentido que caracteriza su ser singular. Es aquí donde intervie-nen como aportaciones de gran valor los estudios de J. J. Austin ³⁷ y

³⁷ J. J. AUSTIN, *Quand dire, c'est faire*. Traducción francesa del original inglés por G. Lane. Paris, Seuil, 1970.

de J. R. Searle ³⁸ sobre los actos de lenguaje que dan sentido a las locuciones y a los textos, a partir de circunstancias exteriores: de convenciones y de pactos implícitos o explícitos, que los enmarcan en la vida cotidiana. Sin necesidad de descender a la exposición de sus ideas en detalle, indicamos sencillamente la línea de aportaciones que la llamada "teoría de los hechos de lenguaje" ofrece al estudio de la Escritura desde el punto de vista de su singularidad como libro sagrado que contiene la Palabra de Dios. Los estudios sobre el acto elocutivo ³⁹ ponen de manifiesto de qué manera una complicada red de convencionalismos aceptados por todos dan sentido y eficacia a cuanto en el lenguaje ordinario expresamos. Gracias a esas circunstancias externas a la elocución, todo cuanto se expresa en el lenguaje tiene un sentido claro e inequívoco. En un momento ulterior es fácil aplicar la teoría de los actos de lenguaje al lenguaje escrito en el cual la frase elocutoria queda registrada ⁴⁰. Pues bien, es esta consideración del sentido de la Biblia desde los supuestos de la teoría de los actos de lenguaje la que descubre en la Escritura su singularidad y su sentido pleno de libro sagrado. Primeramente como un género literario muy particular cuyo sentido sacro se pone de manifiesto ya desde el acto elocutorio que le da el ser en el seno del grupo creyente ante el cual el mensajero carismático "performa" su mensaje ⁴¹. Gracias a este recurso lingüístico de los actos de lenguaje se puede señalar con claridad el origen sagrado y la condición de palabra divina que ostenta la Sagrada Escritura.

Es en esta dimensión del sentido de la Biblia: —deducido desde las circunstancias de su origen en el seno de numerosos actos de lenguaje y pactos institucionales implícitos— donde aparece la cualidad transcendente y divina de la Escritura. Es en ella donde se completa y recibe pleno sentido la consideración neutra de lo se-

³⁸ J. SEARLE, *Les actes du langage. Essai de philosophie du langage*. Traducción francesa del inglés por H. Pauchard, Paris, Hermann 1972.

³⁹ J. C. ANSCOMBRE, "Délocutivité benvénistienne, délocutivie généralisée et performativité", en *Langue française*, 1979, n. 42, pp. 69-84.

⁴⁰ Este paso lo ha intentado realizar el P. J. SONNET S.J. en su obra *La parole consacrée. Théorie des actes de langage, linguistique de l'énonciation et parole de la foi*. Cabay, Louvain-La-Neuve, 1984, pp. 71-80.

⁴¹ Los géneros literarios como actos "elocutorios" (e. d.: que realizan algo distinto del puro decir) han sido estudiados por T. TODOROV, *Les genres du discours*, Paris, Seuil. 1978, especialmente en el cap. *L'origine des genres*, pp. 44-60. De esta teoría general de los géneros como instituciones que funcionan como modelos de escritura y horizontes de expectación de parte de los lectores, es fácil hacer una aplicación al género sacro de la Escritura.

miótico de la Biblia que se para en la mera descripción de las estructuras y sus mutuas conexiones.

También en este punto del sentido de la Biblia descubierto a través de los actos de lenguaje que le dan el ser elocutivo y textual descubrimos que las aportaciones de la lingüística a los nuevos planteamientos de la IG no modifican ni alteran la estructura tradicional de la misma. La Biblia como fruto de una serie de actos de lenguaje religioso resulta ser un texto singular cuyo estudio es únicamente posible desde el nivel de los actos de lenguaje religioso a cuyo mundo pertenece. En otras palabras, la Bibliología es una ciencia cuyos principios estructurantes están en una polaridad tensa entre una consideración autónoma e inmanente de la Escritura como texto, y otra que la trata como una realidad de lenguaje cuyo contenido, origen y finalidad están condicionados por los convencionalismos y pactos sociales implícitos de una comunidad creyente.

Resumiendo cuanto hemos expuesto a lo largo de estas reflexiones sobre el estatuto científico de la Bibliología subrayamos las ideas siguientes. Las novedades principales están en dos ámbitos: en la atención nueva otorgada a la utilización de la lingüística en la determinación del ser de la Biblia (aspecto material), en la definición de la Biblia como un fenómeno de locución divina (aspecto formal). La aportación de la primera es de importancia. Hay un notable avance en la IG contemporánea respecto de la ciencia introductoria de hace un siglo. Este avance no es del tipo de una formalidad científica nueva que haya entrado en el constitutivo de la IG. Tampoco se trata de un nuevo centro de atención que modifique la estructura de dicha ciencia según la polaridad autonomía-dependencia de la clásica IG. Las novedades están más bien en las técnicas nuevas aplicadas al estudio de la realidad de la Biblia como libro o texto. Globalmente se puede afirmar que esas técnicas pertenecen al ámbito de las ciencias del lenguaje. Allí donde antiguamente bastaba el análisis empírico o la simple clarificación de los términos, ahora se necesita un trabajo científico cualificado. Entre otras aportaciones, ciertamente valiosas, la moderna textología ha contribuido grandemente a establecer una jerarquía en las actividades racionales frente al texto bíblico. La revolución modernista había provocado una cierta obsesión por el estudio crítico hasta el punto de invadirlo todo instalándose en el primer puesto. La textología recupera la realidad de la lectura como primera y fundamental actividad humana frente al texto. Con esto la IG contemporánea está en condiciones de afrontar con serenidad el tema del constitutivo del saber bíblico poniendo en primer lugar la lectura entendida como práctica

lingüística que pretende producir el texto en el espíritu del lector. Tal vez sea ésta la más importante modificación de perspectivas a que está llegando la aplicación de las prácticas de textología al ámbito de la Biblia. Nótese bien que no se trata de ninguno de los llamados “usos” de la Escritura para finalidades pastorales o espirituales del tipo que sea, sino tan sólo del contacto creador entre el texto y el lector, que realiza la producción misma del texto en el lector en el acto de la lectura.

Con la recuperación de la práctica lingüística de la lectura se clarifica mucho el lugar que en el acercamiento científico al texto ocupa la crítica. Es un trabajo de gran complejidad que tiene por objeto el análisis del texto y la explicación de todas las estructuras que lo integran. A la actividad crítica le compete también la tarea de descubrir la génesis de todas esas estructuras. De este modo, el saber bíblico como concreción de las ciencias del lenguaje a la Escritura, quedaría repartido en dos funciones elementales: la producción del texto bíblico en la lectura, y la interpretación del mismo en forma crítica centrada en la determinación de las estructuras del lenguaje bíblico y su génesis. Tanto la producción del texto bíblico en la lectura como su análisis interpretativo estarían condicionados por el sentido de la Biblia perceptible con claridad en los actos de lenguaje propios de la fijación escrita en el seno de una tradición viva, testigo de las circunstancias creadoras del mismo.

Concluyendo, podemos decir que la nueva IG se caracteriza por los siguientes elementos. En primer lugar, trata de exponer teóricamente la convicción creyente del grupo lector en su valor de Palabra de Dios puesta de manifiesto en las circunstancias de la creación de su sentido. Es la parte referente a la *Inspiración* u origen divino de la “enunciación de enunciados” que forman la Escritura. En segundo lugar estudia el comienzo y fin de ese largo discurso que es la palabra bíblica a la cual —lo mismo que a la frase— pone límites un acto de libertad que inicia y cierra el discurso. Sería el tratado histórico del *Canon*. La *normatividad* —incluida en el concepto católico de la *canonicidad activa*—, sería una propiedad inseparable de la condición de Palabra divina descubierta en los actos de lenguaje referentes al origen divino y autoritativo.

La *Hermenéutica* —entendida en la forma que hemos indicado más arriba— sería la fase crítica que completa la producción del texto en la lectura.

El momento crítico-hermenéutico daría lugar a una penetración ulterior del sentido del texto mediante la justificación racional de la creencia en la sacralidad de la Biblia y de todo cuanto —sobre la ba-

se de la Palabra de Dios— la comunidad creyente ha aceptado como contenidos de fe. Este último momento sería propia y formalmente teológico; en él culminaría la Bibliología, dando paso a una especialidad científica distinta: la Teología.

En cuanto a la consideración teológica de la Biblia como un fenómeno de locución divina habría que hacer alguna acotación importante. La preferencia por el concepto fundamental de la “Palabra de Dios” supone dos cosas: 1.^a reducir toda la Escritura al fenómeno de palabra; 2.^a renunciar a la original aportación del NT que hace de toda la Escritura una realidad inspirada. En cuanto a lo primero, es conocida la preferencia del AT por la categoría de la “Palabra de Dios”. No se habla en el AT de la acción del Espíritu para escribir. No se concientiza el origen de la Escritura por inspiración divina. Las etapas que ha seguido dicha concientización son las siguientes. En un primer momento está la actuación divina como “palabra de Dios” (oráculos proféticos, leyes). Esta etapa se define por la dominancia del concepto de “revelación”. Luego viene la realidad de la palabra escrita o Escritura que recibe pronto los calificativos de “sagrada” o “santa”. El NT se caracteriza por la realidad de la Palabra Encarnada y el don del Espíritu que llega a formular su fe en la Escritura como “inspirada”. Esta nueva realidad crea como una polaridad entre el AT como revelación y el NT como inspiración. Por eso definir toda la Escritura como un fenómeno de locución divina significaría nivelar el A y el NT subrayando el elemento primario y común que es la categoría de “Palabra de Dios”. En cuanto a lo segundo, habría que notar que ha sido el cristianismo el que ha fijado para siempre el concepto de la “Escritura divinamente inspirada” (2 Tim 3,16). De ahí la polaridad entre las categorías teológicas de la Palabra de Dios y la Inspiración. La Palabra de Dios incluye implícitamente la Inspiración, porque en realidad de verdad Palabra y Soplo según la teología bíblica son realidades inseparables. Pero inseparables no quiere decir igualmente explícitas. Al ser formalidades distintas la inseparabilidad es de realidades, no de conceptos. La Inspiración bíblica incluye la formalidad de Palabra de Dios y le añade una ulterior que es la referente a su consignación escrita por la acción del Soplo de Dios. Un judío y un mahometano pueden admitir que su libro sagrado sea palabra de Dios, mas no una Escritura inspirada, pues carecen de la experiencia y la conceptualización teológica del Espíritu Santo como agente productor de la palabra y de la Escritura como inspiradas. Por eso, para un cristiano, no es suficiente la totalización de la Escritura sólo o preferencialmente desde la Palabra de Dios. Es necesario yuxtaponer en igualdad de relevancia la realidad de la Inspiración. Está en jue-

go, en todo esto, la realidad cristiana esencial cual es la Trinidad. Para una teología cristiana de la Biblia es esencial la inseparabilidad de la Palabra y del Soplo en la producción de la Palabra de Dios y de la Escritura. Por eso las categorías respectivas de Palabra y Soplo (Revelación e Inspiración) son complementarias e imprescindibles. Por este motivo la elevación de la categoría teológica de la Inspiración al rango de realidad insoslayable en la IG, aunque históricamente se conecte con la crisis modernista, es una adquisición que rebasa esa circunstancia concreta y hace de ella un elemento esencial en la comprensión y conceptualización del ser de la Escritura. Poner la teología de la Palabra de Dios como concepto totalizante único o preferencial en la comprensión de la ciencia propedéutica de la Biblia es reducirla al ámbito de la Teología Fundamental perdiendo lo que desde la crisis modernista se ha adquirido como autonomía de la IG a base de la realidad típicamente cristiana que es la complementaridad trinitaria de la Palabra y el Soplo. En la estructuración cristiana de la IG siempre será esencial el recurso a la Inspiración. Y, como especialidad teológica autónoma de la Sistemática, la realidad de la Inspiración será la característica de la misma, frente a la Teología Fundamental, centrada en la Revelación (la Palabra de Dios).

II

UNICIDAD DE LA BIBLIA E INSPIRACION *

Una obra que se publicó hace quince años en Alemania llevaba un título que resume bien la situación nueva creada a raíz de la promulgación de la *Dei Verbum*: "El fin de la inspiración. Posibilidades de un nuevo comienzo" ¹.

Los profundos cambios introducidos por el desplazamiento de la inerrancia bíblica hacia la verdad de la Sagrada Escritura dejaban la teología inspiracionista como carente de funcionalidad. Aquel "carisma para evitar el error" en que había sido convertida la inspiración por una teología apologética preocupada por la "Cuestión Bíblica" perdía casi todo su interés. De ahí que se pudiera hablar de un auténtico "fin de la Escritura" en el sentido de pérdida de relevancia y valor de cierta teología de la inspiración. Pero aquella no era toda la teología al respecto. Por eso la promulgación de la *Dei Verbum* aparecía como prometedor alumbramiento de una nueva historia del dogma de la inspiración.

¿Se han aprovechado estas posibilidades que ofrecía la DV? Quien considera con atención el panorama de las actuales producciones en la materia tiene más bien la impresión de un vacío de teología inspiracionista. Cierta interinidad o provisionalidad a la espera de nuevas realizaciones que restituyan a la inspiración la

* Publicado en *EstBi* 47 (1989) 363-415 con el título de *Treinta años de reflexión sobre la Inspiración Bíblica*.

¹ O. Loretz, *Das Ende der Inspirations-Theologie. Chancen eines Neubeginns*. 2 vols. (Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1974 y 1976).

gran actualidad de que gozó entre el Vaticano I y el Vaticano II es la característica de nuestros días en esta parte de las ciencias bíblicas y teológicas. Sin embargo, tal provisionalidad no resulta aceptable para una auténtica exégesis creyente o para una teología que mira la autoridad de la Escritura como el punto de partida de su tarea específica. Si la Escritura es el alma de la teología, la inspiración es el alma de la Escritura. Por eso muchos se preguntan con ansia qué es de la inspiración en nuestros días: dónde estamos, hacia dónde caminamos, o si todavía tiene futuro ese dogma definido en el Vaticano I. Este legítimo anhelo de no pocos teólogos y biblistas me ha impulsado a elaborar este boletín, donde se recoge el estado de la cuestión sobre el origen divino de la Biblia.

La DV es el quicio entre la inspiración preconiliar y los nuevos planteamientos de nuestros días. Este hecho obliga a tomar perspectiva resumiendo el pensamiento inspiracionista inmediatamente anterior al Vaticano II. Dividiremos el trabajo en dos partes. En primer lugar trataremos un cuadro panorámico de los aspectos más generales referentes al tema de la inspiración, a saber: su encuadramiento en los tratados de teología sistemática y de propedéutica bíblica, poniendo al descubierto las comprensiones teológicas que los condicionaban y la insatisfacción cada vez más creciente que el convencionalismo de tales planteamientos provocaba en la época preconiliar. Sobre este telón de fondo se apreciarán mejor las características del posconcilio en sus realizaciones inspiradas en la DV y las posturas radicales que la nueva doctrina de la verdad bíblica ha provocado en materia inspiracionista.

I. LA INSPIRACION ENTRE LA SISTEMATICA Y LAS CIENCIAS BIBLICAS

La inspiración no es uno de esos dogmas que, al modo de los artículos de la fe, son susceptibles de un tratamiento suficientemente autónomo. Es una verdad revelada que guarda esencial relación con otras, de las cuales recibe sentido y complemento. Su razón de ser depende de otras realidades más sustantivas como son la Escritura, la revelación, la Iglesia, la Palabra de Dios, el acto de fe o el mismo discurso teológico. El resultado es que la teología de la inspiración está esencialmente implicada en esos dogmas, con lo cual las teologías de la inspiración son diversas según la respectividad en que se sitúan frente a esas realidades. Esto hace necesario enumerar las diversas especialidades teológicas que tienen algo que

ver con la inspiración, pues cada una de ellas ofrece importantes matizaciones. Junto a esas especialidades es menester indicar también, como un todo relativamente autónomo, el conjunto de las ciencias bíblicas, sobre las cuales influye la inspiración desde el tratado fundamental que es la “introducción general a la Escritura” como verdadera parte fundante de toda la bibliología.

1. Los tratados “De inspiratione”

En la época inmediatamente preconiliar, la inspiración era un tratado multipresente en la teología. Desde los días de Cano, la Escritura era considerada como el primero y principal de los *lugares teológicos*. De ahí que muchos tratadistas siguieran aquella tradición desarrollando el tema de la inspiración al ocuparse de dichos lugares. Así, entre otros, Castro Alonso, Perrone, Pesch, Tepe, Bartmann, Berthier, Pohle-Gummersbach, Muncunill, Stentrup, Rodríguez Mendoza. Una variante de esta metodología era la que tocaba el tema en las *fuentes de la teología* (Mazzella, Schmaus) o en los principios de la teología (Wirceburgenses, Mendive). La *teología fundamental* seguía la teoría de la doble fuente de la revelación, por lo cual la Escritura (y su inspiración) se desarrollaban en el tratado *De fontibus revelationis* (Hurter, Hervé, Tanquerey, Casajonana, Van Noort, Zubizarreta). A veces se incluía en la teología fundamental un tratado autónomo *De Scriptura* (Nicolau). No pocos teólogos preferían tratar la Escritura y su inspiración en el tratado *De fide* (*De regulis fidei*). Así, entre los autores del Barroco, como Valencia, Suárez, Holden, o los de la Ilustración, como Billuart, Th. ex Charmes, Gabriel Antoine, Bouvier, o los del siglo XIX, como Hettinger, Schouppe, Mazzella, Kleugten, con prolongaciones en el siglo XX, como Goupil. Algunos, como Lessio, trataron el tema en forma ecléctica colocándola en *De locis* y en *De fide*.

A partir de la definición del dogma de la inspiración y, sobre todo, desde la *Providentissimus Deus* de León XIII, la inspiración era estudiada en forma monográfica en las grandes obras que llevaban por título *De inspiratione*. Así, Schmid (1885), Crets (1886), Manly (1888), Dausch (1891), Holzey (1895), Leitner (1896), Chauvin (1896) Zanecchia (1898), Billot (1903), Schiffini (1905), Pesch (1906), Méchineau (1907), Marchini (1910), Van Laak (1910), Merkelbach (1911), Nogara (1913), Jacome (1919), Höpfl (1923), Vosté (1924), Dorsch (1927), Bea (1930), Tromp (1930), Florit (1943), Ibáñez Arana (1957), Adinolfi (1962).

La "introducción general" no fue constante en incluir la inspiración entre sus capítulos. Pero a partir del Vaticano I se advierte un creciente interés por el nuevo dogma. Basta comparar las propeúéticas anteriores al Vaticano I, como Glaire (1838), Scholz (1845-1848), Haneberg (1850), Lamy (1865), Gilly (1867), con las que siguen al mismo concilio en el siglo XIX, como Dixon (1875), Kaulen (1876), Ubaldi (1877), Vigouroux (1879), Trochon (1887), Cereseto (1890), Dondero (1895), Chauvin (1897), Gigot (1900), para notar el cambio de interés por el nuevo dogma. A finales del siglo se advierte un momento de vacilación, precisamente cuando se edita la primera gran colección de comentarios científicos sobre la Biblia, cual es el *Cursus Scripturae Sacrae*. El P. Cornely se encarga del volumen metodológico que introduce la colección. Es su famosa *Introductio generalis* ². De ella excluye deliberadamente el tratado de la inspiración por considerarlo un capítulo formalmente teológico cuyo tratamiento era competencia de los dogmáticos ³.

Por aquellos mismos años Loisy estaba también preocupado por los temas de "introducción general", en especial la inspiración, sobre la cual quería componer su disertación doctoral ⁴. La convicción de Loisy era diametralmente opuesta a la de Cornely, si bien por motivaciones muy distintas, como se dirá más adelante. Ya a partir de la crisis modernista no se compone una "introducción general" que no lleve su correspondiente tratado de inspiración, que se convierte en el tema clave de toda la "introducción": Pepel (1902), Telch (1908), Cellini (1908-1909), Bainvel (1910), Scotti (1911), Camerlynck (1911), Romeo (1915), Grannan (1921), Castro (1922), Fillion (1922), Grammatica (1924), Pérennes (1926), Verdunoy (1927), Institutiones biblicae del PIB (1927), Laux (1932), Nieto (1934), Charles (1935), Geslin (1935), Mioni (1935), Peters (1935), Rennié (1935), Lusseau-Collomb (1936), Entwhistle (1936), Straubinger-Bartle (1937), Colwell (1937), Hopfl (1937), Dougherty (1937), Moran (1938), Ayer (1939), Ayuso (1940), Cheminant (1940), Scattolon (1940), Willoughby (1947), Steinmuller (1947), Simón-Prado (1950), Schildenberger (1950), Gil Ulecia (1950), Perrella (1952), Prado (1952), Mcguire (1952), Orchard (1953), Grelot (1954), Robert Tricot (1954), Robert-Feuillet (1957), Perrella-Vaggini (1962).

² La historia de la "introducción general" en el último siglo verla supra p. 12-27.

³ Supra p. 12-14.

⁴ Supra p. 13.

Esta presencia múltiple de la inspiración no significa un tratamiento idéntico en cada uno de esos lugares. En la sistemática interesaba directamente la Escritura en su condición de fuente de la revelación, principio del discurso teológico, o como objeto de la fe teologal. Su preocupación era la *ratio Scripturae*. En ese punto de vista formal, la inspiración entraba de soslayo, si bien en lugar preeminente, pues la razón de la Escritura era su autoridad divina. De ahí que se incluyera en dichos lugares un capítulo sobre la inspiración. En la "introducción general" interesaba la *ratio libri sacri*. Tal razón formal era la inspiración; pero, como principio unificante de los capítulos sobre el canon, texto, hermenéutica, lo que dominaba era el concepto de libro sagrado. Sólo en los tratados *De inspiratione* se buscaba con pretensión científica la última formalidad de la inspiración, es decir, la *ratio inspirationis*. Este planteamiento específico era el que otorgaba a estos tratados un puesto singular en el conjunto de las especialidades que tocaban la inspiración. En efecto, éstas se limitaban a asumir las conclusiones de los especialistas en inspiración para incluirlas en sus tratados y difundirlas en sus respectivos ámbitos particulares.

La génesis de los tratados monográficos tiene su explicación conyuntural. Fue la Cuestión Bíblica del siglo pasado la que dio una especial actualidad al dogma definido en el Vaticano I. Pero la concentración de la atención únicamente en el hecho de la inspiración se remonta a la *Providentissimus Deus* de León XIII. Esta encíclica sancionó el modo de resolver los problemas bíblicos recurriendo a la inspiración. Ahora bien, las monografías *De inspiratione* se distinguían por dos características: su concentración especializada en el tema único de la inspiración y la finalidad fuertemente hermenéutica de su objetivo. En cuanto a lo primero, el tema de la inspiración se veía sometido a una profundización aislada de los dogmas. Ni siquiera se atendía en forma completa a las conexiones con otros dogmas esencialmente vinculados, como eran la revelación, la Iglesia o la Escritura como tal. Este enfoque aislado y atomizado se debía en gran parte a la *Providentissimus Deus*, que separó el tratamiento de la inspiración del conjunto de la revelación. En cuanto a la hermenéutica, la inspiración estaba finalizada por la verdad de la Biblia (la inerrancia), que había de ser la preocupación de la exégesis en la época de la Cuestión Bíblica. La hermenéutica era esencialmente apologética y debía buscar el modo de salvar la verdad bíblica. El tratado tenía un carácter formalmente teológico. Los principales autores eran dogmáticos de profesión. Incluso cuando lo desarrollaban escrituristas (Vosté, Bea, Florit, Lusseau), lo hacían más como teólogos que como biblistas. Al tratamiento teológico de la

inspiración competía la fijación de los criterios tológicos a que debía ajustarse el trabajo exegético. La metodología formalmente teológica de los tres lugares en que se tocaba la inspiración significaba, en realidad, un factor determinante de unificación. Los matices diferentes que antes hemos señalado coincidían en lo fundamental. Pero la incorporación de la inspiración a la propedéutica trajo poco a poco una profunda modificación de planteamientos. De hecho, con el tiempo, la "introducción general" se constituyó en una metodología autónoma de la ciencia bíblica, y esto provocó ciertos deslizamientos en el desarrollo del tema de la inspiración ⁵.

2. En busca de soluciones nuevas

¿Cómo se encontraba la teología católica de la inspiración en los años que precedieron a la apertura del Vaticano II?

Un notable trabajo de Marco Adinolfi ha pasado revista a todo cuanto sobre la inspiración se decía en el inmediato preconconcilio ⁶. Este artículo tiene la ventaja de no mezclar para nada la verdad de la Biblia con la inspiración y centrar la investigación en el tema específico de ésta. Pues bien, ya el mismo elenco de temas es significativo para comprender la atmósfera que se respiraba. El estudio recoge todo lo esencial que sobre el tema se ha escrito en lo que va de siglo. He aquí los puntos controvertidos en esta época. La "adquisitio rerum", ¿es obra del carisma de la revelación o de la inspiración? ¿A cuál de los juicios intelectuales (especulativo o práctico) afecta la inspiración? ¿Qué tipo de influjo se requiere sobre la voluntad? ¿Qué grado de conciencia del carisma inspirativo ha tenido el hagiógrafo? ¿Qué tipo de causalidad (principal/instrumental) es compatible con la acción autónoma del hombre en el ejercicio del carisma de inspiración? ¿Qué clase de autoría compete a Dios y al autor sagrado en la producción conjunta del mismo libro? Sobre estos temas no hay más unanimidad que la del esquema mismo utilizado para abordar el estudio de la inspiración. Y téngase en cuenta que el esquema es la *Providentissimus Deus*. Esta visión retrospectiva del período preconconciliar da la impresión de un temario más o menos estereotipado que sirve para formular preguntas convencionales acerca del carisma hagiográfico. Por eso es fácilmente comprensible que la teología de la inspiración estuviera necesi-

⁵ Supra p. 15-17.

⁶ M. Adinolfi "La problematica dell'ispirazione prima e dopo la «Dei Verbum»": *RivBi* 17 (1969) 249-268.

tada de una renovación. El panorama que presenta Adinolfi hace patente la insatisfacción que se respiraba. Pero ¿por dónde echar a andar en dirección a nuevas metas?

Fue precisamente en el ámbito de los tratados monográficos donde surgieron los intentos de una profunda renovación de la doctrina sobre la inspiración. Recogemos aquí solamente dos de estos proyectos. Como se ha dicho, el primero de ellos se debió al español L. Alonso Schökel. En un trabajo programático presentado a la XVI Semana Bíblica Española (1954) presentó unas cuantas sugerencias para un planteamiento renovado de la inspiración ⁷. Según el profesor Alonso Schökel, los estudios sobre el tema en los últimos cincuenta años habían estado dominados por preocupaciones especulativas, alejadas de los verdaderos problemas que se planteaban en el plano positivo. Urgía, pues, una orientación positiva. En este intento se ofrecían posibilidades fecundas. Eran las ciencias del lenguaje y la analogía de la inspiración con la creación literaria. Ambas posibilidades tenían un empalme con la teología clásica de la inspiración desde la imagen del autor. En los años 50 aquellas ideas parecían más bien utópicas y de muy poca fuerza para renovar desde dentro el tratado de la inspiración. Todavía reinaba el fervor neoescolástico en los ambientes teológicos que se ocupaban de la inspiración. En poco tiempo vino un profundo cambio de situaciones. Al cabo de diez años, el mismo autor pudo presentar una primera realización de sus proyectos de 1954. Pero entre tanto había tenido lugar un acontecimiento de excepcional carga renovadora: era la promulgación de la *Dei Verbum*. En el posconcilio los estudios bíblicos habían de verse profundamente afectados por la utilización de los métodos lingüísticos aplicados a la Escritura.

El segundo proyecto renovador partió de la misma escuela jesuítica a la que pertenece Alonso Schökel. Era el profesor de Innsbruck, el famoso Karl Rahner, el cual, ya el año 1958, lanzó al mercado teológico su trabajo sobre inspiración bíblica ⁸. También este teólogo partía de la idea del autor, pero entendiéndola en un sentido estrictamente dogmático: Dios causa y fundador de la Iglesia es el autor de todos los elementos esenciales de la misma, entre los cuales se encuentra la Escritura ⁹.

⁷ Supra p. 19-20, nota 27.

⁸ K. Rahner, *Inspiración de la Sagrada Escritura*. Publicado primero en ZkTh 78 (1956) 137-168; como folleto aparte, en *Quaestiones Disputatae* I (1958).

⁹ A. M. Artoia, "Juicios críticos en torno a la inspiración bíblica el P. Rahner": *Lumen* 22 (1964) 385-408. Ver infra p. 159-181.

En los mismos años del Concilio surgieron otros planteamientos de cierta originalidad, como los que desarrollaban la "sociología de la inspiración", pero no pretendían la renovación de toda la doctrina inspiracionista como lo fueron los trabajos de Alonso Schökel y Rahner.

3. La "Dei Verbum"

Una obra reciente, muy bien elaborada, recoge la problemática conciliar que culminó en la promulgación de la DV. Es la obra histórica del profesor de Vitoria Andrés Ibáñez Arana ¹⁰.

El autor centra su investigación en tres tiempos: preconcilio, trabajo conciliar y promulgación de la *Dei Verbum*. De la amplia temática que se ha visto en el panorama de M. Adinolfi no todas las cuestiones discutidas entraron en el Concilio. Ibáñez Arana selecciona los siguientes como aspectos de la inspiración que más en serio preocuparon al Concilio: Dios autor de la Escritura, el hagiógrafo autor, la causalidad divina en la inspiración. Las propuestas llegadas de todo el mundo a la Comisión Preparatoria insistían casi unánimemente en la necesidad de clarificar la naturaleza de la inspiración ¹¹. El voto de Mons. Hidalgo resume bien la opinión de quienes presentaron sugerencias de este tipo: "El Concilio Vaticano I definió sólo el hecho de la inspiración; pero no estableció nada sobre la naturaleza y el límite divino. De ahí recibirían muchas cuestiones actuales solución y luz" ¹². Estos votos reflejaban la mentalidad teológica que había dominado a la Iglesia en el período entre los dos Concilios Vaticanos. Todos los problemas de la Biblia se vinculaban a su inspiración, y la doctrina de la inspiración iluminaba todas las cuestiones bíblicas contemporáneas. Clarificar la naturaleza del carisma inspirativo significa, para los obispos, señalar los principios de solución para todos los casos de conflictividad bíblica.

La Comisión Preparatoria dio gran importancia a esta sugerencia. De ahí que la Comisión Teológica elaborara un esquema con aspectos muy detallados sobre la naturaleza de la inspiración. En

¹⁰ Ibáñez Arana había tratado brevemente el tema en dos trabajos precedentes: *La constitución "Dei Verbum" y los estudios bíblicos*. Lección inaugural del curso 1985-1986 (Vitoria 1985); el mismo trabajo en *Lumen* 35 (1986); e "Inspiración, inerrancia e interpretación de la Sagrada Escritura en el Concilio Vaticano II": *ScripVict* 33 (1986) 5-95; 225-329; por fin, el conjunto de sus investigaciones lo ha publicado en la obra del mismo título que forma el vol. 5 de *Bíblica Victoricensia* (Vitoria 1987) 258 págs. En lo sucesivo nos referimos siempre a este libro.

¹¹ A. Ibáñez Arana, *Inspiración, inerrancia e interpretación*, 38-44.

¹² A. Ibáñez Arana, *Inspiración, inerrancia e interpretación*, 42.

cuatro apretados números recogió los principales puntos de discusión en la teología inspiracionista contemporánea: definición exacta del carisma de la inspiración, autor principal/instrumental, inspiración comunitaria (nn. 8-11). Sin embargo, aquella orientación no satisfizo a los Padres conciliares. Desde la primera presentación, el cardenal Bea señaló la improcedencia de tal método para un documento conciliar. Se habían incluido cuestiones técnicas propias de un manual de propedéutica bíblica ¹³. El parecer de Bea triunfó. No se volvió a plantear más el tema de la inspiración desde aquella óptica de las clarificaciones teológicas concretas. Además, muy pronto se polarizó la atención en la verdad bíblica, y el interés por los aspectos de la inspiración en sí misma decayó. No sólo no se la absolutizó, como lo hacía el esquema *De fontibus*, sino que se la subordinó a la teología de la Palabra de Dios y de la revelación. Se le asignó el cometido concreto de la puesta por escrito de la revelación, y se eliminó toda terminología de tipo filosófico en cuanto a la descripción de su naturaleza. Se subrayó el carácter de verdaderos autores que compete a los hagiógrafos. Pero lo más decisivo fue que el problema de la inerrancia, que tanto había condicionado la teología inspiracionista entre los dos Concilios Vaticanos, se planteó de forma autónoma desde la doctrina sobre la verdad salvífica propia de la Escritura. La teología inspiracionista en vigor durante un siglo sufría un profundo cambio.

El 18.11.1965 se promulgó la DV. La aportación de aquella constitución ha recibido muy diversas valoraciones en lo referente al tema concreto de la inspiración. De ello trataremos al tocar los juicios críticos de los comentarios. Las novedades principales estaban en el recentramiento de la inspiración dentro de los grandes dogmas, como la revelación o la Escritura misma. Desde la Cuestión Bíblica, la inspiración había padecido un aislamiento perjudicial. Además de esto, se superaba el excesivo condicionamiento impuesto por la defensa de la inerrancia. Por eso la DV es liberadora y orientadora en materia de inspiración. Si la situación posconciliar se caracteriza por las "posibilidades de nuevo comienzo" que ofrece, ello se debe de modo particular a la liquidación de la hipoteca que pesaba sobre la inspiración y a las oportunidades nuevas que se presentaban para retornar a lo esencial, que es la presencia del Espíritu en la creación literaria sobrenatural.

La DV ha cambiado grandemente la relación entre los diversos tratados que desarrollan el tema de la inspiración. La polaridad entre la teología fundamental, centrada en la revelación, y la prope-

¹³ *Ibid.*, 115.

déutica, basada en la inspiración, puede dar lugar a una nueva síntesis desde la realidad más elemental a la cual ambos tratados se refieren: la Palabra de Dios. Como técnica expositiva, tal vez lo más decisivo de la DV es su metodología fuertemente bíblico-teológica. La mentalidad y el lenguaje dogmáticos que caracterizaron a Trento y al Vaticano I ceden en la DV a un planteamiento de teología bíblica o de teología como *historia salutis*. El contenido de la constitución es también netamente bíblico. Unos dos tercios de su temática son de componente bíblico. De ahí el grave interrogante que planteaba a teólogos y biblistas, cuyas especialidades rozaban con la revelación y la inspiración. ¿A quién beneficiaría más la DV? ¿Sería la carta magna de las ciencias bíblicas centradas en el estudio de la Palabra de Dios o serviría más bien de nueva base para la teología fundamental? En otras palabras: ¿quién asumiría la aplicación de la DV, los biblistas o los dogmáticos? La cuestión tenía un sentido de desafío. En efecto, a partir del modernismo, dogmáticos y biblistas luchaban por acaparar la teología de la inspiración y controlar desde allí la labor exegética. Al cerrarse el Concilio se podían vislumbrar tres posibilidades. Una teología cada vez más bíblica podía mantener su tradicional interés por la dogmática de la inspiración, desarrollándola con la metodología de la DV, sin abandonarla por entero a los escrituristas. De parte de éstos podía darse la posibilidad de dejar en manos de los dogmáticos el tratamiento de esta verdad revelada. Era también posible que dogmáticos y propedeutistas fueran paulatinamente abandonando la responsabilidad de exponer un dogma de tradición tan conflictiva. La historia posconciliar no es todavía tan definida ni posee la suficiente distancia temporal como para pronunciar juicios seguros. Pero el hecho es que entre los escrituristas no se advierte un gran interés por prolongar la doctrina de la DV, ni la teología parece preocuparse mucho de profundizar el tema. Sólo en algunos propedeutistas italianos se advierte un interés particular por unificar teología fundamental e "introducción general" desde los presupuestos de la DV, como se verá más abajo. Al presente será bueno ofrecer una panorámica de lo que han dicho los comentarios sobre la DV.

Nada más cerrarse el Vaticano II comenzó la época de los "comentarios". Fue una necesidad efímera que duró un lustro (1965-1970). En las principales lenguas del mundo católico se publicaron comentarios a la DV. En todos ellos la parte del león corresponde al tema de la verdad de la Biblia y a los temas candentes de la suficiencia de la Escritura. Respecto de la inspiración, la mayoría optó por una ceñida exégesis del n.º 11. Sólo el comentario español —de tipo temático— dirigido por Alonso Schökel dedicó ex professo un tí-

tulo a la inspiración ¹⁴. M. Adinolfi ha presentado una panorámica completa de las repercusiones de la DV en la teología inspiracionista ¹⁵. En esta reseña se advierte que el interés de los comentaristas se ha ceñido a señalar unos aspectos más bien marginales: el lenguaje más o menos bíblico en que está redactado el citado n.º 11 ¹⁶, la integración de la inspiración dentro del tema de la Palabra de Dios ¹⁷, la autoría literaria o meramente causal de Dios en la producción de la Escritura ¹⁸. De esta visión panorámica se saca la impresión que el difunto J. Coppens caracterizó con su modo de hablar un poco cáustico: "ningún intento nuevo de esclarecer la naturaleza de la inspiración" ¹⁹. Las restricciones temáticas operadas en la DV son para Adinolfi como un modelo de sabiduría didáctica ²⁰. Según el mismo autor, los resultados de la constitución se reducen a lo siguiente: superación de la hipoteca ejercida sobre la inspiración por determinadas nociones filosóficas y tendencias doctrinales inadecuadas (inerrancia), marginación de ciertos planteamientos que se creían adquisiciones definitivas, integración de la inspiración en el tema de la revelación, insistencia en el carácter de los hagiógrafos como verdaderos autores ²¹. En breves palabras: postura crítica de retorno a lo esencial indiscutible. Pero como puntos luminosos que orienten un nuevo planteamiento de la inspiración, apenas nada. Por eso el ímpetu creativo y renovador hay que buscarlo fuera del texto conciliar, aunque en estrecha conexión con el espíritu nuevo que sopló en la Iglesia con ocasión del Concilio.

II. PLANTEAMIENTOS NUEVOS

1. Historia del dogma de la inspiración

Donde más fácilmente se manifiestan los desplazamientos de la atención es en las obras históricas de conjunto. Para valorar estos cambios de horizonte en materia de inspiración nos fijamos en cua-

¹⁴ *Comentarios a la constitución "Dei Verbum"* (BAC 284; Madrid 1969) 371-391.

¹⁵ M. Adinolfi, *La problemática*, 277-281.

¹⁶ *Ibid.*, 277.

¹⁷ *Ibid.*, 279.

¹⁸ *Ibid.*, 279.

¹⁹ *Ibid.*, 278.

²⁰ *Ibid.*, 281.

²¹ *Ibid.*, 280.

tro obras representativas de la investigación reciente sobre la historia de la inspiración.

El año 1968 se publicaba en alemán el fascículo correspondiente a la inspiración en el *Manual de historia de los dogmas*²², debido a la pluma de Johannes Beumer. En 78 apretadas páginas de gran formato en la BAC *maior*, el autor resume esta interesante historia. La exposición es clara, sintética y moderna, con abundante y selecta bibliografía. Como manual, tiene las cualidades de síntesis bien realizada. Desde el testimonio mismo de la Escritura llega hasta el Vaticano II. En detalles históricos ha sido rectificado por Loretz²³, pero el conjunto ha recibido la aprobación de los críticos. La parte menos trabajada es la que recoge la historia de las doctrinas protestantes, defecto subrayado por Loretz. Pero es de advertir, que en un manual de historia de los dogmas, donde la aportación protestante queda al margen de la evolución del dogma católico de la inspiración, la panorámica recogida por Beumer es suficientemente indicativa.

¿Cómo estructura Beumer su historia de la inspiración? Al ceñirse al dogma propiamente dicho, su método se ve condicionado por la finalidad del manual. Naturalmente, el dogma es el que se definió en el Vaticano I. De ahí que la exposición siga el método regresivo de tales historias. Partiendo de la formulación conciliar, busca en la Escritura y en la tradición el origen de la fe en la inspiración. Como es imposible separar en una historia lo que es dogma de lo que es reflexión teológica, el libro viene a ser una historia completa del pensamiento cristiano sobre la inspiración. Para esto el autor tiene en su mente el concepto de inspiración definido por León XIII. El Vaticano I y León XIII son las dos ideas directrices de esta historia. Aunque el libro llegue hasta la DV, el planteamiento es el que dominaba en el catolicismo hasta las nuevas corrientes que se han ido desarrollando en la época posconciliar.

a) *Absolutez de la Biblia*

Contemporáneamente a Beumer, trabajó el mismo tema el profesor de la Universidad americana de Notre Dame (Indiana) J. T. Burtchaell²⁴. Su método y finalidad quedan bien definidos en el sub-

²² J. Beumer, *La inspiración de la Sagrada Escritura*, en *Historia de los dogmas*, vol. I, cuaderno 3b (Biblioteca de Autores Cristianos. Enciclopedias; Madrid 1973).

²³ O. Loretz, *Die Inspiration der heiligen Schrift*: *TheolRev* 65 (1969) 90-96.

²⁴ J. T. Burtchaell, *Catholic Theories of Biblical Inspiration since 1810. A Review and Critique* (Cambridge 1969).

título de la obra: *A review and critique*. Siendo como es la obra histórica más completa que se ha publicado en el posconcilio, merece la pena exponer las líneas directrices del libro. Señalemos que Burtchaell, más que Beumer, prescinde de toda referencia a la producción protestante, limitándose a los autores católicos. A pesar del título, que señala como punto de partida el año 1810, en realidad este libro rehace la historia de la inspiración desde el siglo XVI. El punto central de su estudio es la escuela de Tubinga (Drey, Möhler, Staudenmaier, Kuhn, Döllinger, Aberle, Schanz, Dausch). La idea del autor parece ser que tal escuela significa el intento modélico de una reflexión original sobre la inspiración. Sin embargo, los puntos de vista creativos de los iniciadores de la escuela terminaron por oscurecerse por completo en los últimos representantes. Al final dominó nuevamente la teología corriente, más ortodoxa, de la segunda mitad del siglo XIX. Los enfoques de los maestros de la primera hora coinciden en gran parte con los del Vaticano II. La composición de la Escritura es una forma diferenciada de la predicación profética o apostólica. La Biblia es una parte homogénea de la única tradición que —iniciada en el AT— culmina en Cristo. El carisma de la inspiración no introduce ningún principio de violencia o heterogeneidad en la actuación de los autores sagrados en el proceso de su escribir inspirado. Únicamente reciben éstos cierto estímulo y lucidez perceptiva para captar y transmitir las verdades de la religión. La mediación reveladora la llevan a cabo los eventos de la historia salvífica. La Biblia, a pesar de representar en sus elementos humanos un estadio menos desarrollado y claro que el de las posteriores afirmaciones de la Iglesia, posee unos elementos más puros y menos mixtificados por la ulterior infiltración de elementos no revelados.

Burtchaell considera la escuela de Tubinga como un brillante intento nuevo de entender la inspiración, que desapareció absorbido por las doctrinas oficiales y conservadoras. En este sentido, la obra de Burtchaell significa una de tantas rehabilitaciones de la famosa escuela. Es una pena que el autor no haya valorizado la aportación de esta escuela a modo de fermento nuevo de lo que había de llegar a ser la DV. La investigación se ha orientado lamentablemente al estudio de los continuadores materiales de la escuela, subrayando el final poco glorioso que le cupo en suerte al recaer en la repetición de la enseñanza dominante en el último período del siglo XIX. Para dotar de un marco de prehistoria a la escuela de Tubinga, el autor se remonta a los tiempos de Lessio, considerando a este autor como el primer eslabón de la historia moderna de la inspiración. No se detiene en el Vaticano I, aunque si desarrolla la doctrina de

las encíclicas papales sobre la inspiración. No toca para nada la historia de la inspiración en el protestantismo. Tampoco se remonta más allá de Lessio. Si no fuera por estos límites históricos, el libro sería una historia completa del tema.

No obstante su pretensión de originalidad, sus aportaciones no son sustanciales. Prácticamente, todos los autores y temas estaban ya en Pesch. Es el enmarque del tema en la escuela de Tubinga lo que, desde las primeras páginas, produce la impresión de algo original y positivo. El interés del libro, en gran parte, está en la modernización de la obra de Pesch, poco utilizable en nuestros días por su documentación toda en latín. B. ha sabido ofrecer de manera accesible el contenido de aquella inapreciable obra. En cuanto a la historia misma de la inspiración, el autor adopta una actitud de mero espectador de los sucesos. Parafraseando el principio de Newton sobre la inercia y el movimiento uniforme en línea recta, establece la siguiente ley: "La teología se mantiene en un estado de reposo o de movimiento uniforme en línea recta mientras no se vea afectada por una fuerza exterior" ²⁵. Sobre la base de este principio entiende la historia de la inspiración como un caso de inercia histórica desde la vieja teología judía de la posesión divina del autor sagrado hasta el siglo XVII, que provoca un impacto exterior por el conflicto con las ciencias experimentales (Galileo) y modifica aquel estado de inercia. A partir de esta fecha, la teología católica acusa el golpe exterior que la hace oscilar entre una actitud conservadora, que pretende mantener el estado de inercia de los siglos precedentes, y las nuevas exigencias de cambio impuestas por las ciencias experimentales. En un capítulo final ²⁶ resume los factores de inercia que han afectado al catolicismo: defensa acrítica de la enseñanza oficial, obsesión por salvar la inerrancia, comprensión demasiado material de la colaboración entre Dios y el hombre.

Dentro de este positivismo histórico, el autor se limita al final de cada capítulo a resumir lo expuesto, situando la evolución de las ideas desde categorías de izquierda-derecha-centro, conservador-renovador. Aunque no desarrolle la idea que personalmente se forma de la inspiración, sus preferencias por la escuela de Tubinga dan a entender bien sus propias opciones. A veces trata de apuntar algunas intuiciones que le parecen fecundas. Tal es el caso de la fácil comprobabilidad del teandrismo en el caso de la Escritura, en oposición a lo inaccesible de lo divino-humano de la en-

²⁵ *Ibid.*, 1.

²⁶ *Ibid.*, 279-281.

carnación, la presencia real o la actuación histórica del poder sacro de la Iglesia. En ninguno de los casos es observable la manera real como se hace presente la divinidad. En la eucaristía no hay modo de verificar la diferencia entre el pan consagrado y el pan ordinario. Lo mismo vale de la potestad divina de la Iglesia. Ni que decir tiene que la condición divina de Cristo no era observable. El autor supone que, frente a esas realidades inaccesibles al hombre, en el caso de la Escritura la observabilidad es más inmediata. El exegeta tiene en sus manos la Palabra de Dios hecha libro. Su análisis puede tocar, en cierto sentido, el modo de colaboración entre el autor divino y el autor humano. Ante semejantes simplificaciones se comprende bien que el autor no pisa fuerte en teología, y la ausencia de un verdadero pensamiento teológico hace del libro más una crónica de teología que una obra teológica. El exegeta profesional sabe que sólo la fe capta la condición de Palabra de Dios que posee la Escritura. Y aunque el texto bíblico está en todo momento en las manos del estudioso, su condición de Palabra de Dios es tan difícil de observar, verificar y controlar como lo divino del Verbo en la humanidad de Jesús o la presencia real en el pan consagrado.

Es verdad que la obra ofrece un amplio panorama histórico, pero carece de una visión teológica de la inspiración en sí. El libro es una crónica de las vicisitudes históricas en torno al problema de la inspiración, pero nada más.

La idea de inspiración que subyace en toda la historia es la del Vaticano I explicada por León XIII, es decir, el carisma divino que condiciona la inerrancia de la Escritura. Las ideas personales sobre la inspiración son elementales y no influyen sino negativamente y desde el inconsciente en el estudio histórico realizado. Se pueden reducir a los siguientes elementos ²⁷. En el origen de todo está una selección de textos que resumen la fe común de judíos y cristianos. Así surge el canon. Este canon queda revestido de unos atributos de carácter singular. La Biblia es el principal documento del proceso histórico de la fe. Junto a los textos seleccionados quedaron marginados otros. La canonización se verifica en tres tiempos: 1) los libros son recibidos por sus destinatarios directamente de manos de los autores; 2) esos escritos ocasionales se introducen en el uso litúrgico; 3) se compone una lista oficial de los mismos. Formado el canon, su utilización y la veneración que se les tributa poco a poco genera la respectiva toma de conciencia por la reflexión. Así surge el concepto de inerrancia e inspiración. La nota

²⁷ *Ibid.*, 300-393.

dominante en el orden de las constataciones generales es que la doctrina católica de la inerrancia ha perdido su razón de ser. En este sentido, B. es tributario de una reacción radical que se generalizó a raíz de la promulgación de la DV. Al cerrarse el Concilio dominaba la impresión de que quedaban para siempre resueltos los problemas de la inerrancia bíblica. Había en aquella persuasión no poco de inconsciencia e ingenuidad. Para los que habían seguido en profundidad los problemas, la DV ofrecía una magistral solución a las aporías en materia de verdad bíblica. Para otros, el Concilio sancionó la opinión que admitía errores en la Biblia. Tal fue la interpretación que dieron a la intervención conciliar O. Loretz y otros. B. pertenece a este grupo de teólogos, que piensan, sin matizaciones, que la Biblia contiene errores. Para el autor de este libro, la inerrancia hay que entenderla en un sentido dinámico. No hay que tomarla en el sentido de negar la existencia de los errores, sino como la habilidad de la Iglesia para no entrar en conflicto con ellos; remediarlos, sobrevivirles y —eventualmente— aprovecharse de ellos ²⁸. Influido por Loretz, de la inerrancia pasa al concepto emparentado de la infalibilidad de la Iglesia, conceptos ambos que es menester “desdocetizar” ²⁹.

En la doctrina de la DV sobre la verdad bíblica es menester distinguir dos aspectos. Hay, ciertamente, un importante cambio de formulación, pasando de la inerrancia a la verdad de la Biblia. Pero esto no supone concesión alguna en cuanto a la absolutez de tal verdad. Lo que ha sucedido es que se ha matizado cuidadosamente el objeto formal de la verdad bíblica desde su finalidad salvífica. Al decir “sine errore” se recalca una vez más la absolutez de la verdad bíblica, mientras que la precisión “nostrae salutis causa” determina el carácter específico de la verdad. No hay en el Vaticano II relativización alguna de la verdad bíblica. Burtchaell no distingue estos planos y cree que el Vaticano II admite errores en la Biblia, con lo cual renuncia a sus pretensiones de verdad absoluta. Esta falsa persuasión le hace mirar con gran pesimismo el futuro de la Escritura. Su obra se cierra con una confesión un poco amarga. Al perderse la creencia en la inmunidad de error en la Biblia, el cristianismo ha perdido sus pretensiones de absolutez en la presentación del mensaje de salvación ³⁰. Ante ese funesto fracaso, el autor se pregunta con ansia cuál será el privilegio de la Escritura que llene ese vacío dejado por la pérdida de su pretensión de verdad absoluta.

²⁸ *Ibid.*, 303.

²⁹ *Ibid.*, 278.

³⁰ *Ibid.*, 300.

La obra de B., como la de Loretz, que vamos a presentar a continuación, ponen en severa alerta a la ciencia teológica sobre las perniciosas secuelas de una alegre superación de la creencia en la verdad absoluta de la Biblia. Este libro que se estaba gestando cuando se pusieron de moda las teologías de la “muerte de Dios”, está animado por una preocupación latente de muerte de la Biblia. No se pronuncia la palabra, pero toda la mentalidad está inficionada de esa persuasión.

El libro de B. tiene el mérito de diagnosticar el grave mal producido por la crisis de absolutez en la presentación de la Biblia. Esa crisis no significa una pérdida definitiva de tal absolutez. Cuando el autor habla de la búsqueda de un nuevo absoluto que sustituya el vacío producido por la caída de la inerrancia, lo que pone de manifiesto es que la Biblia está dotada de un valor absoluto que puede descubrirse en uno u otro de sus aspectos esenciales. No se trata, por tanto, de una verdadera pérdida de absolutez. ¿Hay que dar la razón al autor cuando piensa que la inerrancia ha cesado de ser el valor absoluto de la Biblia y hay que buscar otro que lo sustituya? B. se muestra escéptico ante posturas, como la de Schnackenburg, que buscan ese nuevo absoluto en la condición de Palabra de Dios. Ciñéndonos al análisis de B., lo que se pone de manifiesto en su libro es que la DV ha buscado en el ámbito mismo de la inerrancia un replanteamiento del absoluto de la Biblia centrándolo en su verdad. Lo que causa dificultad a B. para admitir un valor absoluto de la Biblia en razón de su verdad es la presencia de errores de tipo científico e histórico. La lógica de B. parece ser la siguiente: si la pretensión de absolutez en la verdad bíblica sufre limitaciones en cuanto a su universalidad (orden físico e histórico), cae sin más dicha absolutez. Ahora bien, el Vaticano II ha resuelto la dificultad de una manera diferente. Manteniendo la absolutez de la verdad bíblica (*sine errore*), ha matizado señalando el ámbito de la pretensión absoluta: no es la totalidad o universalidad de saberes, sino el orden supremo de la verdad salvífica.

Añadamos, en fin, que el libro de B., cronológica y doctrinalmente, se sitúa entre la obra de O. Loretz, *La verdad de La Biblia*, y el folleto *El fin de la inspiración* del mismo autor.

b) *La autoridad de la Biblia en crisis*

La problemática sobre la pérdida de la absolutez de la Biblia ha sido la obsesión de un brillante teólogo alemán que le ha dedicado dos estudios llenos de espíritu polémico y no carentes de ingenio y

clarividencia. Es el profesor de Münster Oswald Loretz. Pocos años después de la aparición de la obra de Burtchaell publicaba su obra titulada *El fin de la inspiración* ³¹ Es, sin duda, el libro más demoleedor del posconcilio sobre la inspiración, el que ha influido en mayor medida para que se iniciara una especie de vacío teológico en una materia que en decenios anteriores tanta producción teológica generaba. Loretz influyó en Burtchaell en no pocos aspectos relacionados con la inerrancia y la infalibilidad. En retorno, Burtchaell inspiró la obra de Loretz sobre la inspiración. El autor era ya conocido en los ambientes bíblicos por sus trabajos orientalísticos y la obra en colaboración sobre *Problemas actuales de hermenéutica* ³². Hizo una incursión en los temas de inspiración y verdad bíblica con la publicación de su libro sobre la verdad bíblica ³³. A base de los resultados conseguidos en aquella investigación monográfica lanzó en 1974 su libro sobre la inspiración.

El folleto sobre la verdad apareció en edición alemana en pleno trabajo conciliar. Promulgada la DV, preparó una edición mejorada que salió en traducción francesa. La intuición totalizadora del autor es la siguiente. La teología presenta la Biblia como poseedora de una autoridad absoluta por el hecho de que su enseñanza está immune de todo error. Esa enseñanza inerrante se justifica por su inspiración. De la autoridad absoluta de la Escritura se ha pasado a la aceptación de una autoridad infalible para la Iglesia. Esta complicada trama de mutuas influencias entre Escritura, Iglesia y autoridades respectivas exige un serio replanteamiento. El autor, buen conocedor de las culturas semíticas, entra en el nudo de las cuestiones por una seria reflexión sobre el concepto bíblico de verdad. Según la mentalidad del AT, por verdad se entiende la fidelidad de Dios a su palabra dada en la alianza del Sinaí ³⁴. Esta noción de verdad aparece históricamente falseada por Filón y san Agustín al entenderla desde los supuestos de la verdad griega. A partir de este momento, la interpretación cristiana de la Biblia empieza a recorrer un camino errado que llevará a proclamar que la Escritura posee una autoridad absoluta por su carácter de libro sin error alguno. Las

³¹ O. Loretz, *Das Ende der Inspirations-Theologie. Chancen eines Neubeginns*, I: Untersuchungen zur Entwicklung der traditionellen theologischen Lehre Über die Inspiration der Heiligen Schrift (Verlag Katholisches Bibelwerk; Stuttgart 1974).

³² O. Loretz / W. Stralz, *Die hermeneutische Frage in der Theologie* (Herder, Freiburg 1968).

³³ O. Loretz, *Die Wahrheit der Bibel* (Herder, Freiburg 1964), traducción francesa con el título *Quelle est la vérité de la Bible?* (Le Centurion, París, 1970).

³⁴ *Quelle est la vérité de la Bible?*, 86-92.

ciencias modernas han descubierto que esto es falso, lo cual fuerza a repensar en serio la cuestión de la verdad bíblica. Para llevar a cabo tal revisión es menester entender la verdad bíblica como una verdad semítica, condicionada por la realidad israelita de la alianza. Para el autor, un replanteamiento radical en esta materia es urgente porque de la deformación de la verdad bíblica se siguen consecuencias absolutamente inaceptables, como el carácter absoluto del cristianismo basado en su profesión de verdad absoluta. Esta absolutez no es justificable ni por la historia de las religiones ni por la historia del pensamiento. Igualmente exige una seria revisión la conexión que se ha establecido entre la inerrancia bíblica y la infalibilidad de la Iglesia, basada en el gran equivoco de la verdad tomada en un sentido no bíblico. Para O. Loretz, la única verdad que se contiene en la Biblia es la constancia y fidelidad de Dios, que permanece junto a su pueblo y cumple su palabra ³⁵.

No es éste el lugar de entrar en una discusión a fondo sobre los aspectos técnicos de la verdad semítica, la verdad cristiana y la verdad griega. Sin embargo, no nos resistimos a algunas necesarias puntualizaciones. El concepto israelita de la verdad como fidelidad de Dios en el marco de la alianza había llegado en los tiempos últimos del AT a una verdadera situación crítica. Dicha verdad había sido sometida a dura prueba por la conducta de Dios en el exilio, la opresión helenista de Antíoco y la invasión romana. ¿Dónde estaba la fidelidad de Dios a su pueblo? En aquella terrible crisis teológica de la verdad-fidelidad tuvo lugar la respuesta divina en la encarnación. La persona de Jesús se presenta como la perfecta realización y "cumplimiento" de la palabra fiel de Dios. Desde aquel momento, la verdad israelita se ve completada por la realidad de Jesús como cumplimiento. Pero Jesús es también la realización de la promesa a las naciones. Este lugar suyo frente al mundo helenístico alumbra otro modo nuevo de entender la verdad cristiana, de cara a la *alétheia* griega, que se inicia con san Pablo y culmina en san Agustín. Pablo,

³⁵ *Quelle est la vérité de la Bible?*, 117. En este punto de la verdad semítica el autor sigue las investigaciones que se remontan a principios de siglo; cf. H. von Soden, *Was ist Wahrheit?* (Marburg 1927). Para una comprensión profunda de las conexiones entre verdad israelita, verdad griega y verdad cristiana sigue teniendo gran valor el trabajo de X. Zubiri, "Sobre el problema de la filosofía": *Rev. de Occidente* 40 (1933) 83-117. Sobre el concepto semítico de verdad volvió X. Zubiri en su obra *La inteligencia sentiente* (1980). Lejos de tropezar con incompatibilidades entre dicho concepto y el griego, considera como "tres esenciales dimensiones" indisolublemente articuladas entre sí la "patencia" griega, la "firmeza" semítica y la "realidad" del indo-iranio que se encuentran en esas tres grandes corrientes de pensamiento (*Inteligencia sentiente*, 243-244).

en el Areópago, no considera la cultura griega como un error o una falsedad. En tal caso habría que proceder a un rechazo global de la misma. La miró más bien como "ignorancia". Los griegos adoraban a un dios "desconocido". Ese desconocimiento era una posibilidad para que se les anunciara la verdad de Cristo. En realidad, la cultura helenística estaba también, como la fe israelita, atravesada por una terrible crisis de verdad. El escepticismo era la forma histórica del desencanto de la verdad, una angustia por no poseerla y, por tanto, una crisis en la búsqueda de la verdad. Lo mismo se diga del estoicismo. En su ideal de "autarquía", la Stoa había logrado independizarse de la naturaleza para reposar sólo en el interior del hombre. Pero, lejos de encontrar tal descanso, se vio enfrentado con la crisis de la verdad del hombre. A este mundo griego anhelante de verdad el cristianismo ofreció una respuesta adecuada: la verdad de Cristo ³⁶. Y, como en el mundo griego la verdad constituye su primordial preocupación intelectual, la verdad cristiana será uno de los mensajes más profundamente asimilados por todos los espíritus herederos de Grecia. Esta es la auténtica perspectiva en que es menester situar el tema de la verdad bíblica en la amplitud y gravedad de sus planteamientos y resultados históricos.

En la formación de la mentalidad cristiana sobre la verdad tuvo un influjo determinante san Agustín. A base de algunas preocupaciones parciales, estudiadas principalmente por H. Sasse ³⁷, L. ha centrado sus iras en san Agustín tratándole como el gran responsable de las falsas concepciones eclesiológicas en materia de verdad bíblica. El estudio serio de la historia del pensamiento revela un estado de cosas bien diferente. Ante todo, es san Agustín el pensa-

³⁶ "Cuando Pilato preguntó a Cristo '¿qué es la verdad?', formuló la pregunta que iba a determinar la suerte del cristianismo en Europa. Por esto se extendió el cristianismo en Europa: porque pudo dar un sentido a la palabra 'verdad' que permitió creer en la posibilidad de acoger en su seno la *aletheia* de los griegos" (X. Zubiri, "Sobre el problema de la filosofía", 99). El concepto de verdad que se originó de esa fecunda recepción de la verdad de Cristo por el mundo griego ha tenido vigencia desde san Agustín hasta Hegle ("sobre el problema de la filosofía", 115-117). La filosofía posterior se debate en una terrible lucha en busca de una filosofía pura que no sea más que una pura filosofía (Zubiri, *ibid.*; 117). Loretz piensa superficialmente que la verdad de la filosofía cristiana es una deformación de la verdad semita, cuando en realidad es un ingente fenómeno de original comprensión de la riquísima esencia de la verdad. Lejos de denunciarla como deformación, lo que procede es abrir la verdad semita y la cristiana a la conquista de la verdad total. Esta es la perspectiva de la DV.

³⁷ Loretz se basa en la monografía de H. Sasse, *Sacra Scriptura-Bemerkungen zur Inspirationslehre Augustins*, publicada en *Festschrift Franz Dornseiff (Quelle est la vérité de la Bible?*, 15-16), que no he podido consultar.

dor en quien llegó a plena madurez la conciencia lúcida de lo que el mundo griego encontró en Cristo como respuesta a su ansiosa búsqueda de la verdad. En segundo lugar, san Agustín es el eclesiástico que mejor determinó la condición propia de la verdad bíblica como verdad de salvación. Han sido los textos del doctor de Hipona los que han servido a Galileo, a León XIII y a la DV para formular adecuadamente el concepto de verdad bíblica como verdad de salvación. Es verdad que el santo es acérrimo defensor de la verdad universal de la Escritura. Pero su intencionalidad profunda cuando habla de esa universalidad es la ultimidad y fundamentalidad de la verdad de salvación. La doctrina del santo tiene la doble polaridad de la DV. Por una parte, mantiene el sentido absoluto del "sine errore"; por otra, especifica su condición salvífica (*nulli saluti profutura*). Hay que reconocer que en la tradición teológica católica ha pesado mucho precisamente su doctrina de la total exclusión de error en la Biblia. Esto pone de manifiesto que de la compleja enseñanza del santo se acentuó excesivamente este aspecto con detrimento del otro. Por ello, más que de una doctrina agustiniana errónea y funesta, se trata de una interpretación sesgada de su mente en esta materia tan delicada y expuesta a exageraciones.

Lo que otorga a la obra de L. una falaz claridad es la ambigüedad con que se pasa de la verdad a la autoridad de la Biblia y de la Iglesia. El curso de la exposición lleva una lógica que concluye, sin que el escritor se dé cuenta, en un final que no se puede aceptar. ¿Dónde está el fallo lógico? Ya en el mismo análisis de la verdad se pasa sin matizaciones de la verdad semítica a la verdad bíblica y de ésta a la cristiana. Pero más falaz es el tránsito de la verdad a la autoridad. A cada paso se habla de esa autoridad —la bíblica y la eclesiástica— sin un análisis previo de la misma.

Una cosa es admitir que en la comprensión de la autoridad doctrinal de la Iglesia se haya manejado la analogía entre la autoridad de Dios, que atestigua la verdad de la revelación, y la Iglesia al proponer infaliblemente su enseñanza. Pero la realidad misma de la autoridad divina de la Biblia es algo que no se basa en su verdad, sino en la comunicación del señorío absoluto de Dios a su palabra. La autoridad de la Escritura es una realidad que le es propia por su condición de Palabra de Dios, no como resultancia de su verdad. Las graves acusaciones contra la verdad-autoridad de la Biblia y de la Iglesia exigían una previa clarificación del concepto de autoridad, sus diversos modos de comunicación a la palabra, la Escritura, las instituciones.

De una postura poco clara en materia de autoridad bíblica el autor lleva a cabo un deslizamiento peligroso al tema de la unicidad de la religión cristiana y plantea superficialmente problemas espinosos que han sido ampliamente tratados por St. Breton en su doble obra sobre el monoteísmo y la Escritura ³⁸. Volveremos sobre el tema al enjuiciar estos dos libros. Para L., el cristianismo ya no puede mantener válidamente su pretensión de verdad absoluta ³⁹. La coexistencia con otras religiones monoteístas y el progreso laico de la cultura arrebatan al cristianismo tal pretensión, lo mismo en el orden de la verdad religiosa que en el de la superioridad cultural ⁴⁰. Estos planteamientos otorgan una palpitante actualidad al nexo vital que une los temas referentes a la verdad de la Escritura con la esencia misma del cristianismo. Como ya vio claramente en su tiempo san Agustín, tocar la verdad bíblica equivale a tocar la esencia misma de una religión histórica basada en una revelación veraz y verdadera.

El deficiente análisis del concepto de la autoridad bíblica, de la verdad cristiana y la unicidad de la religión revelada influye no poco en el veredicto sumario que se pronuncia sobre el problema de la inerrancia como "un falso problema" ⁴¹. Ciertamente es un falso problema en el sentido de una cuestión mal planteada, como se ha podido comprobar desde la solución dada por el Vaticano II. Pero esto nada tiene de particular. Sólo cuando se ha resuelto un problema, se ve claramente cuál era su verdadero planteamiento. En la afirmación de L. hay algo más que la constatación de un enfoque técnico deficiente. En el prólogo de la edición francesa, L. expresa con toda claridad su pretensión de "refutar" la doctrina de la inerrancia ⁴². La refutación que quiere llevar a cabo no consiste en replantear desde las nuevas perspectivas de la DV la inmunidad de error que se atribuía a la Biblia. Lo que pretende es minar la autoridad de la Biblia y de la Iglesia porque se basan en una errónea comprensión de la verdad bíblica. Y aquí es donde se da el salto de las cuestiones meramente técnicas o de planteamiento a juicio de valor sobre la realidad. En otras palabras: por las deficiencias del enfoque clásico de la inerrancia no se puede llegar a atacar la autoridad de la Escritura o de la Iglesia. La autoridad de la Biblia no

³⁸ Cf. infra, notas 93 y 96.

³⁹ *Quelle est la vérité de la Bible*, 117-119.

⁴⁰ *Quelle est la vérité de la Bible?*, 119.

⁴¹ O. Loretz, *Das Ende der Inspirations-Theologie*, 163. "Das theologische Pseudoproblem der absoluten Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift".

⁴² *Quelle est la vérité de la Bible?*, 8.

procede de una determinada comprensión de la verdad. Es la soberanía absoluta de Yahvé que se comunica a su Palabra y a la Escritura. La autoridad de la Iglesia no se deriva de la verdad bíblica entendida en uno u otro sentido. Es el señorío absoluto de Cristo glorificado presente en su Iglesia y en su Palabra predicada y proclamada. El desenfoque fundamental del libro de L. está en la persuasión de que refutar la inerrancia significa acabar con la autoridad de la Biblia o de la Iglesia, como si la autoridad se fundamentase en una comprensión errónea de la verdad bíblica.

La crítica a que somete L. la autoridad de la Biblia es más radical que la de Burtchaell. Este autor no niega la absolutez de la Biblia. Tan sólo detecta un desplazamiento de la misma, de la inerrancia hacia algún otro valor, que él no ve, pero debe contenerse en el ser mismo de la Biblia, mientras que L. llega a la negación simple y llana de la autoridad de la Biblia y de la absolutez del cristianismo. Para el autor no tendría sentido oponerle las explicaciones del Vaticano II que mantienen dicha absolutez formulada desde la verdad bíblica. Por ello bueno será contrastar sus negaciones con el testimonio de un hombre de ciencia y filósofo que mantiene enérgicamente la verdad y la absolutez del cristianismo: "El cristianismo no sólo es religión verdadera en sí misma, sino que es la 'verdad radical', pero además 'formal', de todas las religiones. Es, a mi modo de ver, la trascendencia, no sólo histórica sino teológica, del cristianismo" ⁴³.

Las críticas de L. tienen su sentido al enmarcar la Biblia en el ámbito total de las religiones y sus respectivas pretensiones de autoridad absoluta. La aportación de su obra se justifica en este amplio contexto. Para que fuera positiva, sería menester superar el punto de partida negativo, la negación de la autoridad absoluta del cristianismo, e integrar todas las confesiones en lo religioso. Es en esa totalidad donde tiene pleno sentido la autoridad absoluta del cristianismo ⁴⁴.

⁴³ X. Zubiri, *El problema teológico del hombre*, en *Teología y mundo contemporáneo*. Homenaje a Karl Rahner (Cristiandad, Madrid 1975) 62-63. El mismo trabajo en *El hombre y Dios* (Alianza Editorial, Madrid 1984) 381.

⁴⁴ El constitutivo teológico del hombre exige tal integración, cuyos momentos esenciales son tres: el hecho religioso universal o la religación, las formas religiosas o religiones, la deificación tal como se realiza en el cristianismo (cf. X. Zubiri, *El problema teológico del hombre*, en *El hombre y Dios*, 382).

c) *La Muerte de la inspiración*

La obra de Loretz sobre la verdad bíblica obtuvo un eco nada despreciable, pero no consiguió el consenso que se imaginaba. Tal vez por eso retornó a la carga componiendo un libro en que se atacaba el último reducto teológico en el que se podía apoyar la creencia en la autoridad absoluta de la Biblia: su inspiración.

El fin de la inspiración es la obra más radical del posconcilio en materia inspiracionista. Por eso se hace necesario analizar con cierto detenimiento sus tesis principales y su metodología. Ya en la crítica a la historia de Beumer, el profesor de Münster dio muestras de conocer con suficiente amplitud la problemática de dicho tema. El libro de Burtchaeil sacaba algunas conclusiones de la obra de L. sobre la verdad, pero sin entrar a fondo en las relaciones entre verdad e inspiración. Por eso, el año 1974, se lanzó a campo abierto con el mencionado libro sobre la inspiración. La acogida ha sido más reticente que la del primer libro. El efecto ha sido deletéreo. Señalemos sus tesis principales. Animado, seguramente, por la obra de Burtchaeil que hemos presentado, L. pretende en este libro demostrar lo infundado de una teología de la inspiración que justifique la verdad y autoridad absolutas de la Escritura. A casi 10 años de cerrado el Vaticano II, la obra de L. prometía mucho. Se enfrentaba con una problemática candente. Se trataba de estudiar las relaciones entre el concepto bíblico, eclesiástico y teológico de la inspiración. El desarrollo de las ciencias naturales, los descubrimientos históricos del antiguo Medio Oriente presentan —en opinión de L.— la doctrina bíblica de la inspiración como inaceptable. La coherencia entre los datos bíblicos y la enseñanza magisterial aparece comprometida. Urge investigar si entre ambos hay convergencia, acuerdo o contradicciones.

Fácilmente se comprende la gravedad de la preocupación. El autor afirmaba con toda justicia que la adecuada comprensión de la inspiración afecta a todos los problemas fundamentales de la introducción bíblica: las cuestiones de la inspiración real o verbal, las relaciones entre inspiración y revelación, la armonía entre los dos Testamentos, la verdad absoluta de la Escritura, la alegoría y el simbolismo como métodos de interpretación, la teoría del *sensus plenior*, la crítica bíblica, la autenticidad de la Vulgata, la inspiración de los LXX, la extensión de la inspiración, la teoría de la acomodación bíblica, la verdad del sentido inmediato de la Escritura, los grados de la inspiración, las relaciones entre inspiración y profecía, la psicología de la inspiración, la teoría de la instrumentalidad, los géneros literarios, el *consensus* patrístico y su valor hermenéuti-

co, la autoridad del Magisterio en materias científicas, la filosofía neoescolástica, las cuestiones *De gratia*, el valor de los documentos de la PCB ⁴⁵.

El problema central lo formula el autor en los siguientes términos. ¿Se justifica por las fuentes antiguas una doctrina sobre la verdad absoluta de la Escritura desde su inspiración? El autor cree que no. Pero ¿cómo demostrarlo? En el libro sobre la verdad, el profesor L. había utilizado el método analítico sobre la revelación, la verdad semítica y la relación entre ambas en orden a señalar las condiciones de la verdad bíblica. En el nuevo libro cambia de táctica y, en lugar del método teológico, echa mano de la historia tratando de descubrir cómo se llegó al moderno concepto de inspiración que justifica la verdad y autoridad absolutas de la Escritura y de la Iglesia. La requisitoria histórica comienza con la interrogación de los datos bíblicos. Esta parte de su estudio es francamente decepcionante. ¡Nada sobre el pensamiento del AT acerca del origen divino de la Escritura! La investigación bíblica se reduce a sólo seis líneas y media, en las que se toca únicamente el testimonio del NT (2 Tim 3, 16 ss y 2 Pe 1, 21). La conclusión es que tales textos nada contienen acerca del moderno concepto de inspiración ⁴⁶. La patrística postapostólica se despacha en muy pocas líneas, y las relaciones de la inspiración con la formación del canon se estudian expeditivamente a base de una cita de Campenhausen ⁴⁷ que minimiza la influencia de la inspiración en la constitución del canon.

Las etapas principales de la evolución de la inspiración, según L., son las siguientes. El primero en extender a toda la Biblia la inspiración fue Orígenes; y el primero en atribuir a toda la Biblia la inerrancia fue san Agustín. Esta enseñanza antigua se mantiene intacta en la patrística y la escolástica. En la Edad Moderna, con la aparición de los primeros conflictos con la ciencia, se verificó una ruptura con la doctrina antigua y se empezó a otorgar a la Escritura una autoridad doctrinal de verdad absoluta en todos los órdenes de conocimientos. Para ello se elaboró una detallada doctrina de la inspiración que justificara tal pretensión de verdad absoluta. Pero en todo ello se dio una injustificable utilización de recursos filosóficos ajenos a la doctrina antigua de la Escritura y de la primitiva Iglesia. Con estos manejos se extendió al magisterio de la Iglesia la autoridad de la Escritura bajo la forma del carisma de infalibilidad. El resultado ha sido la constante actuación represiva de la autoridad pa-

⁴⁵ *Das Ende*, 171-172.

⁴⁶ *Das Ende*, 15.

⁴⁷ *Das Ende*, 15-16.

pal en la investigación científica de la Escritura y otros ámbitos de la vida eclesial. Todo el montaje teológico que apoyaba en la inspiración la autoridad de la Biblia y de la Iglesia se ha venido abajo desde el Vaticano II. El Concilio ha certificado el fin de la tradicional doctrina sobre la inspiración. Sin referirse a las tres grandes encíclicas bíblicas que le precedieron, la DV promulgaba un texto que dejaba en una completa inoperancia la doctrina tradicional en sus formas intransigentes. Con ello no tenía escrúpulo alguno en situarse en una tácita contradicción con la precedente tradición eclesiástica. El Concilio, que según las pretensiones del ala más conservadora había de significar el triunfo definitivo del concepto tradicional de la inspiración, desembocó en un final abiertamente opuesto a aquella mentalidad ⁴⁸. Con la DV la doctrina inspiracionista que se remontaba a los días de Orígenes recibe una liquidación provisional y una crítica de todos los elementos que hasta entonces recargaban excesivamente dicha doctrina absolutizando en forma inadecuada el elemento divino de la Escritura o sometiénolo excesivamente a determinadas categorías filosóficas ⁴⁹.

El libro no ha sido objeto de críticas en profundidad, pero su efecto en ciertos ambientes parece haber sido bien negativo. ¿Cómo enjuiciar esta obra y el valor de sus aportaciones a la investigación inspiracionista? De entrada se puede decir que tiene el valor de afrontar todos los puntos neurálgicos del tema. Esto obliga al lector a tomar en consideración no pocas observaciones de interés. Sin embargo, el planteamiento general es demasiado polémico y simplificador como para que entre a engrosar el rico acervo de la teología inspiracionista católica. Comenzando por el estudio de las fuentes, en un libro que pretende llegar al fondo de los problemas y se interesa por clarificar la coherencia de la moderna doctrina eclesiástica sobre la inspiración con la que mantuvo la Iglesia primitiva y la misma Escritura, el estudio de estas fuentes se despacha con una increíble rapidez y un procedimiento sumario. La gravedad que el autor otorgaba al tema exigía un examen de las fuentes en profundidad. Este debate teológico era capital. En efecto, la autoridad absoluta de la Escritura no es una mera doctrina teológica. Es la propiedad que posee la Palabra de Dios por su misma constitución, antes de toda conceptualización teológica a base de filosofías extrañas. La inspiración es una condición ineludible de la Palabra de Dios por la inseparable presencia que en toda la acción divina se da entre palabra y sopro, según las cuidadosas investigaciones del

⁴⁸ *Das Ende*, 13, 173.

⁴⁹ *Das Ende*, 174.

P. Benoit. El problema de fondo estaba en la interrogación de las mismas fuentes de donde nació la formulación de tales doctrinas. Del mismo modo que para el libro sobre la verdad bíblica se procedió a un análisis básico sobre la noción semítica de verdad, también al tratar de la inspiración era necesario profundizar en lo que la misma Escritura ofrece de enseñanza acerca de su propio origen divino y su autoridad. Y este trabajo queda por hacer en la obra de L. El punto fuerte del autor está en la historia del dogma de la inspiración. Lo que le interesa es detectar las vinculaciones que en el curso de la historia se han establecido entre la autoridad de la Palabra de Dios, la verdad absoluta y la autoridad interpretativa de esta Palabra, que compete a la Iglesia.

Puestos a señalar los puntos débiles de la construcción de L. hemos de repetir lo que decíamos acerca de su libro sobre la verdad. No le interesa el tema de la inspiración en sí mismo. Lo que pretende es refutar el falso apoyo que el carisma inspirador ofrece a la doctrina de la autoridad doctrinal de la Biblia. En este empeño comete el mismo error táctico de los teólogos tan denostados por el autor. Si la teología corriente tenía la obsesión de defender la inerrancia, él la tiene igual, sólo que en sentido contrario. Lo que le interesa es atacarla. Si los antiguos se basaban para su intento en la inspiración, él niega la justeza de tal pretensión. Como para este ataque era menester partir de una noción funcional de inspiración, él la toma de los autores a quienes se ataca: la inspiración es el carisma que evita el error de la Escritura ⁵⁰. El resultado global de la investigación se recoge en el título mismo del libro: *El fin de la inspiración*, es decir, *la muerte de la inspiración*. Si el libro sobre la verdad había sentenciado de muerte la autoridad de la Biblia, con esta nueva obra se llega a la misma conclusión necrófila sobre la inspiración. En cierto sentido tiene razón L. al hablar del "fin de la inspiración", pero esa afirmación vale sólo para la inspiración de entre los dos Concilios Vaticanos. El Vaticano II ha señalado el término de dicha teología, pero no de la doctrina inspiracionista tradicional que ha presentado siempre matices muy diferenciados al situarse en una pluralidad de perspectivas, sea en relación con la Escritura, la revelación, el objeto de la fe o las fuentes de la reflexión teológica.

Lo peor de las posiciones del autor, tanto en el libro sobre la verdad como en la obra que analizamos, es que no se limita a plantear a nivel científico los temas en cuestión, sino que se extiende ha-

⁵⁰ *Quelle est la vérité de la Bible?*, 77.

cia ámbitos no directamente contenidos en el objeto del estudio, concretando las consecuencias y repercusiones que tienen dichos temas en la vida actual de la Iglesia. Así es como llega a negar valor a las pretensiones de absolutez de la Biblia y su autoridad, del Magisterio y del mismo cristianismo. Estas agudas críticas son las que hacen estimulante el libro. Se puede decir que ha sabido localizar todos los puntos débiles de la doctrina corriente sobre la inspiración. Después de esta obra de tonos tan radicales no se puede hacer una teología de la inspiración sin abordar con seriedad los interrogantes formulados por su autor en el foro de los especialistas en la materia. Entusiasta de las ideas de H. Küng sobre la infalibilidad ⁵¹, ha aplicado el método del teólogo suizo a los puntos neurálgicos de la "introducción a la Sagrada Escritura".

Pero no es sólo crítica lo que lleva a cabo L. en su libro. La parte segunda del título de su obra ofrece un programa por demás sugestivo: *Chancen eines Neubeginns* (posibilidades de un nuevo comienzo). Resumamos sus ideas. La primera sugerencia que propone se refiere a las posibilidades de la analogía que la inspiración artística ofrece para un desarrollo de la inspiración bíblica. Aunque la DV no señala ninguna pista para las prolongaciones de tipo filosófico, la comparación con la inspiración artística podría ser sugerente a condición de señalar muy claramente el concepto de inspiración en tal ámbito ⁵².

Entrando más en el tema de la nueva comprensión de la inspiración bíblica, el autor toma como idea orientadora el concepto de presencialización de Dios para entender el misterio de la inspiración. Dios habla en la Biblia sobre la salvación que ofrece al hombre. Su palabra se identifica con sus intervenciones en la historia salvífica. Dios entra en contacto con el hombre en múltiples formas desde la creación hasta la encarnación. La realidad central de esas intervenciones está en el continuo caminar de Dios con su pueblo. La Escritura no sólo informa sobre esa presencia de Dios, sino que la promete. La inspiración significa la presencia de Dios en su Palabra. Este concepto de inspiración obliga a someter la Escritura a una continua traducción no sólo por medio de la palabra, sino también en la vida de todo tiempo. Allí donde no se da esa continua conexión entre la presencia de Dios en su Escritura y su prolongación en la actualidad, la inspiración es una abstracción y se rompen los vínculos entre el Espíritu Santo y la Escritura. Lo que no sea enten-

⁵¹ *Quelle est la vérité de la Bible?*, 144.

⁵² *Das Ende*, 175.

der la inspiración en este contexto significa reducirla a funciones irrelevantes ⁵³.

Estas propuestas son de suma importancia y significan el verdadero punto de partida para un nuevo comienzo. La verdad es que esa presencia de Dios y del Espíritu en la vida cristiana de todo momento nunca ha sido ni negada ni descuidada. De ella ha brotado la necesidad de profundizar el misterio de tal presencia. Y esto es lo que ha hecho la teología de los siglos pasados. Lo que subraya L. es la inspiración como realidad de fe. La discusión está en el nivel reflexivo de tal vivencia. Bien lo señala el título de su libro *Inspirations-Theologie*. Lo que el autor pretende es alzarse contra ciertas irrelevancias que han influido más de la cuenta en la historia del dogma de la inspiración. Ahora bien, la relevancia es distinta según se trate de la realidad viva de la fe o de la actividad reflexiva sobre ella. En la vida de fe es irrelevante la dimensión reflexiva. Pero en el trabajo teológico es lo esencial. De ahí que lo relevante en el nivel de la sabiduría cristiana es la penetración racional del misterio de la presencialidad divina en su Palabra inspirada que es la Escritura bajo todas sus formas de producción, lectura, predicación y meditación sapiencial.

Un mérito no despreciable de L. en materia de estudios inspiracionistas es la publicación de un volumen complementario con un repertorio de fuentes sobre la inspiración ⁵⁴. Este libro continúa la tradición del P. Pesch. Es sabido que el famoso tratado de este autor se había convertido en un auxiliar insustituible gracias al amplio repertorio de textos de primera mano que ofrecía en una lengua accesible a todos: el latín. Con razón puede llamarse *enchiridion de inspiratione*. La lista de textos termina el año 1903 con Billot. En nuestros días, L. ha seguido la misma metodología del profesor jesuita. De este repertorio de L. se ha dicho —no sin exageración— que es de un valor inapreciable (F. Schüssler-Fiorenza). Contiene un total de diecinueve documentos, desde el Concilio Florentino (1442) hasta la DV (1965). Comparando este repertorio con el de Pesch, resulta que para el tiempo que tiene en común con el jesuita, éste le supera en catorce documentos. De los autores protestantes, Pesch aportaba treinta y ocho documentos, mientras que L. prescinde de ellos. Como testigos no citados por Pesch, L. recoge los textos de Kepler (1609), Foscari (1615), Rohling (1872), Brucker (1895). Desde Billot, último autor de Pesch, hasta el Vaticano II, aporta los documentos referentes a la condenación del manual de Vigou-

⁵³ *Das Ende*, 187.

⁵⁴ *Das Ende*, II: Dokumente (Stuttgart, 1976).

roux-Brassac, la correspondencia entre Blondel y Wehrle, la *Divino Affante Spiritu* de Pío XII. La colección de L. tiene el valor crítico de ofrecer íntegramente en su lengua original por procedimiento anastático los textos que interesan. Pero tiene el grave inconveniente de haber seleccionado el material desde la preocupación única de inspiración/inerrancia. De ahí que haya prescindido de todos los documentos de importancia que señalan alguna aportación para la teología de la inspiración. Aun admitiendo el mérito de la obra de L. hay que confesar que su repertorio ni supera ni suplanta a Pesch.

d) *Originalidad del concepto cristiano de inspiración*

Una obra de talante bien diverso a las precedentes es la que el autor de estas páginas consagró el año 1983 a la historia de la inspiración desde el siglo XVI hasta el Vaticano I con el título *De la revelación a la inspiración* ⁵⁵. Un importante descubrimiento de los manuscritos originales del P. Lessio ⁵⁶ me puso en la pista de la singular importancia que tienen las controversias inspiracionistas del siglo XVI para toda la teología cristiana sobre el origen de la Escritura. La finalidad de aquel libro consistía en poner de relieve la originalidad del cristianismo en el concierto de las religiones del libro al presentar su fe en el origen divino de la Biblia desde el concepto de la inspiración frente a la mentalidad panrevelacionista de las demás religiones. El cristianismo se diferencia netamente de todas las religiones puramente monoteístas por su doctrina sobre la Trinidad, de la cual el Espíritu Santo es el que interviene en la creación del libro sagrado. La experiencia cristiana del Espíritu y la doctrina del ser tripersonal de la Divinidad tienen particulares repercusiones en la comprensión de la Escritura como obra divina.

En todas las religiones no cristianas el origen divino de los libros sagrados se explica desde una intervención revelacional. Desde los Vedas hasta el Corán, las religiones del libro entienden en categorías de pura revelación el origen de la Escritura Sagrada. La mediación humana, en todas ellas, es de tipo meramente transmisor de la revelación. En el cristianismo, por el contrario, llega a su madurez la idea veterotestamentaria de una actuación divina por la palabra y el soplo, grandemente imanentizada merced al concepto del Espíritu divino unido al espíritu humano en una colaboración subordinada-

⁵⁵ A. M. Artola, *De la revelación a la inspiración. Los orígenes de la moderna teología católica de la inspiración bíblica* (Bilbao-Valencia 1983).

⁵⁶ A. M. Artola, *Leonardi Lessii, S.I. De Sacra Scriptura*. Edición crítica (Biblica Victoricensia I; Editorial ESET, Vitoria 1974).

mente participada. El NT concreta conceptualmente esa colaboración en la expresión de origen helenista que es la "inspiración". La doctrina de la personalidad del Espíritu Santo facilita la comprensión de una intervención divina inmanentizada en el espíritu humano productor de los libros sagrados. Los textos de 2 Tim 3, 16 y 2 Pe 1, 20-21 fijan definitivamente este concepto neotestamentario. La tentación de entender mediante categorías extrabíblicas esta clara doctrina del NT fue grande desde los primeros siglos cristianos. La mentalidad helenística orientó en una línea determinada la especulación sobre la naturaleza de la inspiración. En el Medievo la influencia de las especulaciones judeo-islámicas otorgó un lugar exagerado al concepto de revelación profética. La religión de Mahoma y la de Moisés tenían que privilegiar necesariamente esta perspectiva. Además, ninguna de ellas poseía la experiencia del Espíritu ni el conocimiento de una persona divina distinta a la cual se atribuyera de modo especial la producción de la Escritura. El influjo de maestros árabes y judíos contribuyó a oscurecer un poco la originalidad cristiana que entendía la creación del libro sagrado por inspiración.

Fue en el siglo XVI cuando se tematizó la diferencia entre carisma de revelación y carisma de inspiración en la comprensión del origen divino de la Biblia. Melchor Cano rompió con el esquema revelacionista para iniciar una nueva teología desde el concepto neotestamentario de la Escritura inspirada. Báñez reaccionó contra Cano retornando al modelo medieval de la revelación, que hace extensiva a toda la Escritura. El resultado fue su teoría del dictado divino. La diferencia entre Cano y Báñez adquiere las dimensiones de un verdadero conflicto teológico cuando la Facultad de Teología de Lovaina condena las tesis de Lessio, que propugnaban un retorno a Cano contra Báñez. Esta grave controversia hace que se sitúe en los finales del siglo XVI y en el seno del catolicismo la clara toma de conciencia de la diferencia entre carisma de revelación profética y carisma de inspiración, atribuyendo a ésta en forma técnica el origen de la Escritura. Esta importante adquisición libra a la teología católica de los excesos del dictado mecánico en que cayó el protestantismo. Al mismo tiempo legitima la crítica bíblica, imposible en las religiones de pura revelación.

La doctrina católica de la inspiración, tal como empezó a entenderse desde el siglo XVI, es de una importancia grandísima. Además de los resultados positivos ya indicados, se recuperó lo más original del cristianismo en cuanto a la comprensión de la sacralidad de la Escritura. El pluralismo de la tradición católica con respecto a

la teología de la inspiración evitó que se perdiera la fe en este carisma, como sucedió, por reacción pendular, a los que defendieron el dictado mecánico. Los conflictos teológicos en materia de inspiración mantuvieron siempre viva la sensibilidad católica sobre esta verdad divina. Ninguna religión ha consagrado tan abundante literatura al tema de la inspiración. La producción de la Escritura por la inspiración completa en la teología católica la serie ternaria de las grandes acciones teándricas: la encarnación, la eucaristía, la escritura inspirada. Por eso en el catolicismo no puede sufrir mengua el dogma de la inspiración sin que se vean afectadas las otras dos realidades con las que tan estrechamente se emparenta.

2. Los nuevos tratados “De inspiratione”

Después de las obras de conjunto sobre la historia de la inspiración vayamos a los tratados teológicos.

Al final de la época conciliar se publicaron —casi simultáneamente— dos obras que habían de influir notablemente en la teología inspiracionista posterior a la DV. Sus autores eran P. Grelot ⁵⁷, profesor del Instituto Católico de París, y L. Alonso Schökel ⁵⁸, profesor del Pontificio Instituto Bíblico. Ambos trataron la inspiración con enfoques nuevos, con la diferencia de que Grelot trabajó en el marco de la “introducción general”, y Alonso Schökel en el ámbito de los tratados monográficos sobre la inspiración. Dejando la referencia a Grelot para la teología, resumimos aquí el programa del profesor español.

Como ya se ha dicho, el P. Alonso lanzó su manifiesto el año 1954, pero no publicó un tratado en que diera cuerpo a aquellas intuiciones hasta diez años más tarde. Nos limitamos a sus presupuestos fundamentales. En lugar de la filosofía neoescolástica de la causa principal/ instrumental o de los conceptos de autor, inspiración, etc., su punto de partida es la comprensión de la Escritura

⁵⁷ P. Grelot, *La Biblia, palabra de Dios*; publicado en francés en 1966, edición española en 1968. Grelot y Alonso Schökel se parecen mucho en el enfoque del tema. Sólo que el biblista español antecede diez años al francés en sus intuiciones y proyectos, aunque su libro sea un año posterior. Además, Grelot compone un tratado teológico *de Scriptura*, no una monografía sobre la inspiración. La obra de Alonso desarrolla sólo la inspiración y desde un punto de vista formal, que es la ciencia del lenguaje, como reza el subtítulo.

⁵⁸ *La Palabra Inspirada*, obra concluida en 1964, publicada en primera edición (Herder, Barcelona) en 1966 y en tercera edición en 1986. Ver más arriba pp. 19-20 n. 27; p. 35, n.7.

como fenómeno de lenguaje. Pretendía con ello sacar el tratado de la Escritura y su inspiración del reino de los juicios absolutos intemporales, con función única de información infalible, trasladándolo al reino del lenguaje que condiciona la expresión, sin anular la verdad. Un reino —el del lenguaje literario— que presenta la verdad por desvelamiento, haciendo presente el sentido de ser por representación. Con ello procuraba tratar la inspiración de modo que desembocará orgánicamente en una interpretación crítica de la Biblia. En otras palabras: en lugar de subordinar la inspiración a la inerrancia, la orienta a la tarea hermenéutica. Su aportación ha tenido gran repercusión. Sus ideas han significado la apertura de la "introducción general" católica a las ciencias del lenguaje. En el fondo, el programa del P. Alonso retoma el punto de partida clásico del hagiógrafo autor.

Tanto Alonso como Grelot utilizan ampliamente el método de la teología bíblica aplicada al tema de la palabra de Dios. Con estos autores termina la serie de biblistas que desarrollaban los temas de "introducción general" desde una metodología estrictamente dogmática.

3. La inspiración en los tratados de teología fundamental

Antes de ser promulgada la DV, ya estaba influyendo decisivamente en los cambios estructurales de la clásica teología fundamental. Los especialistas en esta disciplina se mueven y empiezan a organizar congresos. El hecho es que los nuevos tratados que aparecen en el posconcilio llevan ya la marca de los nuevos planteamientos de la DV. No nos interesa al presente la crisis de la teología fundamental en nuestros días. Nos referiremos únicamente a las modificaciones que el tratamiento de la inspiración recibe en las nuevas realizaciones de esta disciplina teológica. Tomemos como ejemplo significativo el curso de teología dogmática titulado *El misterio cristiano*⁵⁹. En esta obra se sigue incluyendo el tratado *De Scriptura*, como en los manuales preconconciliares, en la teología fundamental. Pero el enfoque es diverso. La Escritura aparece tratada desde la teología de la Palabra de Dios en el interior de la alianza.

⁵⁹ P. Grelot, *Biblia y Teología*, en *El misterio cristiano. Teología dogmática*, original francés de 1965, trad. española: Herder, Barcelona 1968. El mismo año había publicado Grelot *La Biblia, palabra de Dios*, como tratado teológico correspondiente al clásico *De Scriptura*, traducido al español en 1968 (Herder). Esta obra parece un desarrollo más amplio del volumen publicado en el curso de "Teología dogmática".

Luego, todos los temas de la "introducción general" (inspiración, canon, verdad de la Biblia, hermenéutica) acusan las modificaciones del enfoque fundamental. El mismo año 1965 aparecía en alemán el gran curso de sistemática titulado *Mysterium Salutis* ⁶⁰. También en esta obra se mantenía la estructura tradicional de la teología fundamental con su tratado *De Scriptura*. (inspiración, canon, verdad de la Biblia, hermenéutica). El esquema, sin embargo, era el de la DV. La Escritura aparece subordinada a la teología bíblica de la Palabra de Dios, y no como fuente de revelación o lugar teológico. La teología fundamental seguía manteniendo los temas tradicionales, sólo que modificadas las concepciones totalizantes. ¿Cuánto había de durar esta situación? Ya en los mismos días del Concilio se publicaba en España una *Teología fundamental* que prescindía por completo del tratado *De Scriptura* ⁶¹. Como balance provisional del lugar que en la actualidad ocupa la inspiración en la teología fundamental de nuestros días, parto de un claro estado de la cuestión presentado recientemente por el profesor de dicho tratado en la Gregoriana, Rino Fisichella ⁶². Este brillante sucesor de R. Latourelle en la cátedra de teología fundamental distingue cinco enfoques distintos en el desarrollo de esta parte de la teología: apologética, dogmática, formal, política y semiología. La primera trata de justificar el acto de fe en diálogo con el increyente. Para realizarla no se aparta ni de la Escritura ni del Magisterio. En esta orientación, naturalmente, la inspiración no ocupa un lugar adecuado. Su preocupación principal no es la "palabra de Dios" sino la palabra "Dios". La segunda aparece preocupada por el hecho central de la revelación en la historia de la salvación, estudiado desde todos los puntos de vista. Es una consideración formalmente dogmática, no de mera preparación a ella. La apologética afecta al estudio del evento de revelación, pero el misterio es objeto de la dogmática. En este enfoque de la teología fundamental no es uniforme la actitud respecto de la inspiración. Quienes, al estilo de Latourelle, estudian sólo la revelación, prescinden de la inspiración. Los que estructuran un tratado completo de teología fundamental dedican un apartado a la

⁶⁰ J. Feiner / M. Löhrer, *Mysterium Salutis, Manual de teología como historia de la salvación*, original alemán de 1965, traducción española de 1969 (Cristiandad, Madrid).

⁶¹ F. de B. Vizmanos / I. Riudor, *Teología fundamental para seglares* (BAC 229; Madrid 1963). El mismo método habían seguido Ottiger en su *Theologia fundamentalis* y Garrigou-Lagrange en su obra clásica *De revelatione*.

⁶² R. Fisichella: *La rivelazione evento e credibilità*. Saggio di teologia fondamentale (*Corso di teologia sistematica* II; EDB, 1988) 20-23.

inspiración. Tal es el caso de autores como Caviglia ⁶³, O'Collins ⁶⁴, Knauer ⁶⁵, el mismo Fisichella ⁶⁶ e incluso Pannenberg ⁶⁷. Otros, como el español Pié y Ninot ⁶⁸ prescinden de la inspiración y de los demás aspectos de la Escritura, lo mismo que Dartigues ⁶⁹.

La tercera tiene especial interés en mirar la teología fundamental como una tarea teológica de fundamentación para toda la teología. De ahí el particular empeño en las cuestiones de tipo epistemológico con que justifican el valor científico del trabajo teológico. En este grupo, formado por nombres como Fries, Söhnngen, Stirnimann, Lang, Biser, Peukert, Verweyen y Ratzinger, la inspiración no aparece directamente como tema de la teología fundamental. El gran volumen de Fries recientemente publicado prescinde de la inspiración ⁷⁰, mientras que Waldenfels la incluye al tratar del conocimiento de la fe (palabra de Dios y palabra humana: inspiración y canon) ⁷¹. La cuarta mira la revelación en sus relaciones Iglesia-mundo, con preferencia por las cuestiones fronterizas. Evidentemente, en esta forma de teología fundamental no ocupa lugar relevante la inspiración. La quinta se esfuerza por plantear la teología fundamental desde los signos de credibilidad. No es un retorno al tratamiento

⁶³ G. Caviglia, *La ragione della speranza cristiana* (Elle Di Ci, Leumann-Torino 1981) 31-45. Incluye la inspiración en el capítulo dedicado a la transmisión de la Palabra de Dios.

⁶⁴ G. O'Collins, *Fundamental Theology* (1981); trad. italiana: *Teología fondamentale* (1982). Toca los temas de inspiración, canon, verdad de la Biblia y hermenéutica, pp. 281-328 de la ed. it.

⁶⁵ P. Knauer, *Der Glaube kommt von Hören*. Ökumenische Fundamental Theologie (Styria, Graz 1978). Habla de la inspiración en la parte dedicada a la tradición (pp. 173-244). Además de la inspiración toca el tema del canon y la verdad de la Escritura.

⁶⁶ R. Fisichella trata de la inspiración en el cap. IV, sobre la transmisión de la revelación (pp. 133-162), bajo el epígrafe "verdad de la revelación". Prescinde de los demás temas teológicos de la Escritura (canon, verdad, hermenéutica).

⁶⁷ W. Pannenberg, *Offenbarung und "Offenbarungen" im Zeugnis der Geschichte*, en *Handbuch der Fundamental-Theologie*, ed. por W. Kern / H. J. Pottmeyer / M. Seckler (Herder, Freiburg 1985) 85-107, *Inspiración*: pp. 98-102, en relación con Palabra e Historia.

⁶⁸ S. Pié i Ninot, *Donar raó de l'esperança* (Barcelona 1983). En su reciente obra *Tratado de teología fundamental* (Secretariado Trinitario, Salamanca 1989) 375 ss., ha incluido el tratado de la Escritura (con el capítulo respectivo de la inspiración y el canon) al tratar de la transmisión del testimonio apostólico.

⁶⁹ A. Dartigues, *La révélation. Du sens au salut*, en *Le christianisme et la foi chrétienne. Manuel de Théologie*, dirigido por Joseph Doré (Desclée, París 1985). Prescinde de la revelación e inspiración.

⁷⁰ H. Fries, *Teología fundamental* (Herder, Barcelona 1987), original alemán de 1986.

⁷¹ H. Waldenfels, *Kontextuelle Fundamental-Theologie* (Ferdinand Schöninghen, Paderborn 1985) 419-436: canon e inspiración. Teología de la Palabra.

clásico de la apologética. Lo que pretende es centrar la teología fundamental en la credibilidad. El lema de esta tendencia es "dar razón de la esperanza". También aquí las actitudes son pluralistas. Al tratar de la credibilidad de la revelación como tema central de la teología fundamental no se tiene en cuenta la inspiración. Pero al reeditar una teología fundamental en totalidad se incluye el tratado de la inspiración (de la transmisión de la revelación). Tal es el caso de Fisichella ⁷².

El resultado es que, de la teología fundamental en sus cinco formas, sólo la dogmática y la semiológica mantienen el tratado de la inspiración. Y en esos tratados no tiene, ni mucho menos, la amplitud que en la época anterior se le concedía. En todos ellos el enfoque es totalmente nuevo. Sólo Caviglia mantiene el esquema de León XIII. Los demás se limitan a insistir en los puntos de vista de los tres autores modernos más influyentes: Rahner, Alonso Schökel y Benoit. El tratado clásico *De Scriptura* ha desaparecido de la actual dogmática, fuera de *El misterio cristiano*.

Este es el panorama actual de la teología fundamental en sus relaciones con la inspiración. Hay una continuidad con los tratados del preconcilio. Pero la temática ha cambiado profundamente. El espacio que se concede a la inspiración en la teología fundamental es muy modesto. El enfoque es ecléctico. El resultado es que en la teología actual se nota como un vacío o falta de interés por el tema de la inspiración. Se podría pensar que los dogmáticos prefieren mantener cierta distancia respecto de la inspiración, en cuyo tratamiento los biblistas han introducido los métodos nuevos de su especialidad como son la teología bíblica y la lingüística. Por su inhibición dan la impresión de que dejarían de buena gana y definitivamente en manos de los escrituristas la exposición de este dogma. Si a este desinterés respondiera un afán decidido por parte de la ciencia bíblica para tratar a fondo los aspectos teológicos de la inspiración se habría dado un vuelco histórico desde los días en que este dogma se consideraba objeto exclusivo de los sistemáticos en cuanto a su desarrollo científico. Pero tampoco es éste el caso actual. La inspiración parece un tema demasiado teológico para que quepa holgadamente en la metodología lingüístico-crítica que prevalece en la ciencia bíblica.

⁷² Cf. nota 62.

4. La inspiración en los tratados de propedéutica bíblica

Frente a la teología fundamental, en etapa de reestructuración profunda, la "introducción general" da la impresión de un tratado mas sereno, continuista y sujeto a pocos cambios estructurales. Este tratado, que se remonta a los tiempos de Sixto de Siena, no incluyó desde un principio el tema de la inspiración. Los dos temas fuertes del nuevo tratado eran el canon y el texto. Luego se le añadió la hermenéutica. Cuando la ciencia bíblica se estructuró en un *cursus* al estilo de la teología del barroco, aún no incluía la inspiración. La dogmática mantenía el monopolio de las cuestiones teológicas referentes a la Escritura. Las ciencias bíblicas eran meros auxiliares del trabajo específicamente teológico. Hemos señalado ya las circunstancias de la época modernista que influyeron para que la inspiración entrara definitivamente en la "introducción general". A partir de Loisy, la propedéutica era un todo unificado teológicamente desde los tres dogmas referentes a las Escrituras: su origen divino (inspiración), su autoridad normativa (canon), la interpretación (el sentido establecido y propuesto por el Magisterio). La ciencia bíblica no era un mero auxiliar de la teología, sino una especialidad teológica de suficiente entidad autónoma que alcanzaba su meta científica en la llamada teología bíblica. Como representantes de este planteamiento clásico se pueden citar los manuales de "introducción general" que aparecieron en el inmediato preconconcilio, como Perrella en Italia ⁷³, Rábanos ⁷⁴ en España y Barucq-Cazelles ⁷⁵ en Francia.

En pleno trabajo conciliar se editaba en Italia el volumen introductorio a los estudios bíblicos titulados *Il messaggio della salvezza*. Ya el Vaticano II estaba en su recta final, y la obra incluye un enfoque nuevo en el tratamiento de la Escritura desde la teología de la palabra de Dios ⁷⁶. Terminado el Concilio, la renovación más original fue la que efectuó P. Grelot en la obra señalada. Su libro *La Biblia, palabra de Dios* ⁷⁷ no era una propedéutica, pero se prestaba a ser-

⁷³ G. M. Perrella / L. Vagaggini, *Introducción general a la Escritura* (vol. I del *Curso sistemático de estudios bíblicos*, dirigido por L. Moraldi y St. Lyonnet (ed. italiana: Marietti, Torino 1960; trad. española: Mensajero, Bilbao 1968)).

⁷⁴ R. Rábanos, *Propedéutica bíblica. Introducción general a la Sagrada Escritura* (Madrid-Salamanca 1960).

⁷⁵ A. Barucq / H. Cazelles, *Los libros inspirados*, en *Introducción a la Biblia* (ed. francesa 1957; trad. española: Herder, Barcelona 1965).

⁷⁶ C. M. Martini / P. Bonatti, *Il messaggio della salvezza*, I: *Introduzione generale* (Torino 1964).

⁷⁷ Cf. nota 57.

vir de modelo para la "introducción general". En no pocos seminarios y facultades empezó a servir de auxiliar para las clases de propedéutica. De hecho, el libro no es sino un desarrollo del tratado que había compuesto para la colección *El misterio cristiano*, con los temas complementarios de la "introducción general". Como ya se ha indicado, el mérito del libro está en haber enfocado la inspiración desde la teología bíblica de la palabra de Dios.

En 1965 aparecía en los Estados Unidos de América un nuevo manual de introducción a la Escritura. Su autor era el dominico Wilfrid J. Harrington. Desde los días de Vosté, la escuela dominicana no había publicado ningún texto de propedéutica. El P. De Vaux estampó su firma como prologuista que autorizaba con su prestigio la nueva introducción ⁷⁸. El Concilio tocaba a su fin y, aunque la DV no se había promulgado todavía, la influencia de sus ideas fundamentales es patente en el libro. El enfoque de esta introducción está condicionado por la teología de la Palabra de Dios desarrollada en su doble encarnación: la Escritura y Cristo. La inspiración aparece tratada desde el concepto de la palabra inspirada, y la verdad de la Biblia desde la "palabra inerrante". La teología de la inspiración está tomada de las investigaciones del dominico P. Benoit. Además de esto, contiene aportaciones metodológicas interesantes, como un desarrollo muy cuidado de los temas de la formación histórica de la Biblia.

En España se publicaban por los mismos años dos obras de importancia. La primera era el *Mundial bíblico* editado por la Casa de la Biblia. El tomo I, dedicado a la "introducción general" ⁷⁹, recogía todos los temas de la propedéutica clásica. En cuanto al enfoque dominaba más la temática preconiliar que en el manual de Harrington. En 1967, la BAC editaba en dos tomos la *Introducción a la Biblia* realizada por dos profesores del convento dominicano de San Esteban de Salamanca ⁸⁰. La obra era una verdadera suma de datos sobre los temas de la "introducción general". Sin embargo, el planteamiento era preconiliar y seguía con toda fidelidad el esquema de León XIII en lo tocante a la inspiración. Era la obra más completa que la escuela dominicana publicaba desde los días de Zannecchia y Vosté. En 1968, el P. Salguero editaba su hermoso libro

⁷⁸ W. J. Harrington, *The Bible. Record of Promise: The Old Testament* (Chicago, III 1965). Traducción española con el título *Iniciación a la Biblia, I: Historia de la promesa. Introducción General y Antiguo Testamento* (Sal Terrae, Santander 1967).

⁷⁹ Volumen I: *Introducción general* (Madrid 1966).

⁸⁰ M. de Tuya / J. Salguero, *Introducción a la Biblia* (BAC nn. 262 y 268; Madrid 1967).

La Biblia, diálogo de Dios con el hombre ⁸¹. En su elaboración se adivina la dinámica nueva que el tratado estaba llamado a desarrollar, pero todavía no se desarrollan las grandes posibilidades abiertas por la DV. Muy tímidamente se disponían los propedeutistas a lanzarse por los caminos de una teología de la palabra. La fuerza de la secular inercia era grande.

En España, una obra francamente renovadora, aunque de modestas dimensiones, ha sido la de Angel González Núñez, *¿Qué es la Biblia?* ⁸². El libro apareció como el número primero de la colección *Creer y Comprender*. Las nuevas perspectivas se advierten ya desde la definición de la Biblia que da en las primeras líneas: "La Biblia, en términos llanos universalmente comprensibles, es la creación literaria de un pueblo, el antiguo Israel, y de una comunidad religiosa, el naciente cristianismo" ⁸³. El enfoque global de la Escritura se define luego desde el concepto de la Biblia como literatura ⁸⁴. Este libro, de pretensiones muy sencillas, se limita a la temática de la clásica "introducción general", pero el punto de vista totalizante es nuevo.

5. La "Introducción general", punto de encuentro entre Biblia y teología

Las nuevas perspectivas abiertas por la DV no dejaban de estimular hacia un acercamiento entre la teología fundamental y la "introducción general". En esta línea de una metodología común, el intento más audaz surgió en Italia a los diez años de cerrado el Vaticano II. En 1975 publicaban C. M. Martini y L. Pacomio una nueva introducción general que llevaba por título *I Libri di Dio* ⁸⁵. No era el volumen introductorio de un curso de Sagrada Escritura, sino un libro de introducción general con originales pretensiones de servir de base metodológica no sólo al estudio de la Biblia, sino también al de la teología. De un contenido un poco heterogéneo, se presenta como un original esfuerzo de recentramiento de la Escritura y de la teología. La parte más importante es la primera, que se refiere a la

⁸¹ J. Salguero, *La Biblia, diálogo de Dios con el hombre. Iniciación a la lectura cristiana de la Biblia* (Studium, Madrid 1968).

⁸² A. González Núñez, *¿Qué es la Biblia?* (Marova, Madrid 1978).

⁸³ *Ibid.*, 9.

⁸⁴ *Ibid.*, 13 ss., 67 ss., 105 ss.

⁸⁵ C. M. Martini / L. Pacomio, *I Libri di Dio. Introduzione generale alla Sacra Scrittura* (Marietti, Torino 1975).

teología de la Biblia. Ante todo interesa situar correctamente el tratado dentro de las ciencias teológicas. Recurriendo a un principio bastante funcional, señala las etapas del estudio teológico marcadas por la OT n. 16: el estudio teológico ha de comenzar por una presentación de los temas bíblicos. Con esto se tiene ya el ordenamiento de la nueva "introducción general". Dando un giro copernicano a los planteamientos de Cornely, proponen los autores una alternativa a la metodología precedente de la introducción. "Querriamos —dicen— que el tratado que se refiere a la Sagrada Escritura ("los libros de Dios", testigos privilegiados de la presencia de la revelación como historia de la salvación) se pusiese como primer tratamiento para afrontar los problemas teológicos. De este modo, la teología parte de un dato concreto: *estos libros*; captando su contenido se hará posible descubrir los datos que deben proponerse luego con lógica y pertinencia, al presente" ⁸⁶.

Además de la autoridad de la OT, los autores se basan en tres fuertes razones para presentar el nuevo estatuto de la "introducción general": 1) la Escritura es el alma de la teología; 2) todo tratamiento teológico debe empezar por los "temas bíblicos" respectivos; 3) la Iglesia jamás ha procedido a definir la existencia de los Libros de Dios: supondría un cuestionamiento inadmisibile de la misma vida eclesial. Su modo de proceder en la enseñanza autoritativa que imparte es recurrir en primer lugar a la Sagrada Escritura ⁸⁷. La hipótesis alternativa que proponen modestamente los autores es, en realidad, un cambio audaz. Siempre los teólogos se habían adjudicado la incumbencia de fundamentar la teología de la Escritura. Ahora es la "introducción general" la que intenta señalar las bases del estudio teológico. Es cierto que la "introducción general" había sido siempre un tratado desarrollado con metodología teológica, y la obra de Martini-Pacomio sigue una metodología teológica, pero la pretensión es ahora diferente. Es la teología bíblica de la Palabra de Dios como parte principal de la "introducción" la que establece las bases del estudio teológico. Los supuestos de Martini-Pacomio parecen responder a un profundo cambio que de hecho se está dando en las relaciones entre la ciencia bíblica y la teología. Es sabido que, desde la revolución hermenéutica de Schleiermacher, los problemas y métodos de interpretación lo están invadiendo todo. Una de las razones que esgrimen Martini-Pacomio para justificar su hipótesis alternativa es el hecho de que "un tratamiento teológico es esencialmente hermenéutico y una transmisión actualizada en

⁸⁶ I Libri di Dio, 10.

⁸⁷ I Libri di Dio, 9.

plena fidelidad al testimonio originario" ⁸⁸. En otras palabras, la teología es un saber hermenéutico. Ahora bien, después de muchas batallas, la ciencia bíblica, si en algo se muestra fuerte en la actualidad, es en sus métodos histórico-críticos, cuya legitimidad ha sido reconocida por el Vaticano II. La alternativa que proponen los autores del libro parece ser una penetración cada vez más profunda y extensa de la hermenéutica al modo bíblico en la teología: algo así como una biblización del saber teológico.

Un nuevo manual de introducción general apareció hace pocos años en Italia, con un indudable éxito editorial. Es la obra de V. Mannucci, *La Biblia, Palabra de Dios* ⁸⁹. Siguiendo las directrices de la DV y las pautas señaladas por la doctrina inspiracionista de Alonso Schökel, Mannucci ha logrado una obra moderna y sugestiva. Sin pretensiones de alternativa como Martini-Pacomio, ha logrado actualizar de una manera original el tratado de "introducción general".

6. La "introducción general" como semántica bíblica

Si las aportaciones italianas van en la línea del acercamiento de la ciencia bíblica a la teología, las inquietudes francesas tienen como campo de acción la lingüística. La nueva orientación iniciada por Alonso Schökel ha encontrado un eco especialmente favorable entre los investigadores franceses. En materia de replanteamientos de la "introducción general" hemos de señalar como particularmente representativo a André Paul. En la refundición de la *Introducción a la Biblia* se anunciaba en los primeros fascículos del año 1976 un volumen introductorio que llevaría como título *Cuestiones de semántica bíblica* (2 volúmenes) y serviría de introducción general. De su elaboración se encargaba precisamente A. Paul con el jesuita P. Beauchamp. En 1979, A. Paul publicó un libro como un avance del futuro tratado. Se titulaba *Le fait biblique* ⁹⁰. De entrada advertía que una teología de la Escritura estaba todavía por escribirse y que la obra sobre la semántica bíblica en cuya elaboración se ocupaba serviría de base para tal teología. La afirmación, un poco exagerada, parece referirse a la Escritura tomada en el sentido estricto de fenómeno lingüístico. El nuevo punto de partida aparece netamente señalado en el capítulo introductorio y se resume en el

⁸⁸ *I Libri di Dio*, 9.

⁸⁹ V. Mannucci, *La Biblia, palabra de Dios* (ed. it. 1981; trad. española 1988).

⁹⁰ A. Paul, *Le fait biblique* (Lectio Divina 100; París 1979).

título mismo del libro: *el hecho bíblico*. Los tratados clásicos de propedéutica partían del concepto empírico del libro. La Biblia era un libro sagrado, inspirado, canónico, etc. Pero ante todo era un libro. Paul se pregunta: Pero ¿qué es un libro? Y responde: el libro es un hecho histórico. La Biblia es un hecho cerrado y concluido —el escrito canónico— y, al mismo tiempo, una realidad abierta al grupo de hombres afectados por su lectura. De ahí que el hecho bíblico tenga una doble dimensión: la Biblia como fruto histórico de un pueblo y la Biblia como fenómeno vastísimo en el tiempo y en el espacio de la lectura. En esta consideración, la génesis del libro significa, en el primer caso, el fenómeno de su composición literaria. Un fenómeno vivo del pueblo de Israel, toda vez que escribir es vivir. Israel ocupa una parte de su vida en escribir su libro. También se da otra génesis del libro: es su reproducción en cada uno de los lectores que de nuevo le dan el ser en el acto de la lectura. Una original forma de reproducción es la traducción. Es la lectura misma en ámbitos de lenguaje distintos la que genera la necesidad de traducir. La traducción crea una forma de multiplicidad del libro. La proliferación del libro en la lectura y las traducciones impone la “Vulgata” como texto oficial y el canon como forma oficial de lectura. Escritura y lectura son las dos caras de una misma realidad. La mediación entre ambas se lleva a cabo mediante el texto.

Como se ve, todos los temas de la “introducción general” aparecen lógicamente articulados desde el concepto de *hecho bíblico*. La idea central de Paul tiene muchas analogías con la comprensión de la obra literaria analizada ya por Wellek-Warren⁹¹. Según esta teoría, la obra literaria es la suma de todas las experiencias pasadas y posibles del poema. La Biblia sería, pues, la suma de lo que ha significado y significa su presencia en la historia. Así como hay una *historia bíblica*, en el sentido de la *historia en la Biblia*, hay otra historia bíblica que es la *Biblia en la historia*. Este es el hecho bíblico. Dejando de lado los aspectos de canon, texto y lectura, veamos lo referente a la génesis.

Como se ha expuesto ya, se da una doble génesis del libro: la producción histórica que le otorga el ser, y su reproducción en la lectura. La inspiración afectaría a la primera, pero no exclusivamente, pues también la lectura acontece en el Espíritu. Paul aparece más interesado en analizar el fenómeno de la lectura que la producción primera del libro mismo. Señalada así la doble vertiente del

⁹¹ R. Wellek / A. Warren, *Teoría literaria*, traducción española de José M.^a Gimenó Capella (Gredos, Madrid 1953) 255-256.

"hecho bíblico", la estructura de la Biblia es considerada por el autor en dos dimensiones. La primera se coloca en el ámbito de la fe. Se puede conceptualizar su valor de *Biblia* en la fórmula dogmática *Palabra de Dios*. La segunda se deriva de ese primer soporte de fe y significa el conjunto de actividades o "prácticas" de que es susceptible la Biblia. Tales actividades se diversifican en función de otros tantos hechos básicos que dan origen a las respectivas nociones. El primero de ellos es el *texto*. El autor ha sabido apropiarse todo lo mejor que sobre el tema han investigado los teóricos franceses de la textología. Este concepto da paso a la noción de *obra* como complejidad estructurada que es objeto del análisis estructural. El segundo hecho básico es el de la *Escritura*, que se concreta en la noción de *literatura*.

Todas estas actividades y su fundamento, que es el plano primero de la palabra de Dios, exigen una ulterior profundización a modo de justificación racional del presupuesto primero o de fe sobre el ser de la Biblia. Es la actividad propiamente teológica, la cual, en relación con las prácticas formalmente bíblicas, es ulterior y actúa desde la reflexión y la justificación racional. Es aquí donde se sitúa la "introducción general" como actividad teológica que da razón de los supuestos primeros de la lectura creyente. Lo que da originalidad y cierto aire atractivo de actualidad a las ideas de Paul es el continuo diálogo con los lingüistas franceses, especialmente Ben-véniste, de cuyos logros se beneficia, sobre todo en su teoría de la enunciación, y las reflexiones sobre el significado, que han roto el cerco neutro del estructuralismo clásico, abriendo la realidad lingüística a la vida y poniéndola en conexión con los objetos mismos significados por el lenguaje.

El proyecto de Paul no carece de interés. Pero será necesario esperar las realizaciones concretas para poder juzgar sobre las nuevas soluciones que de hecho aporta su teoría lingüística. La dificultad de la empresa se deja adivinar en la lentitud que está exigiendo al autor la elaboración de su plan primitivo. Si la *semántica bíblica* en proyecto sólo sirve para una introducción a la teología de la Escritura, es posible que su realización se sitúe más en la línea de la hermenéutica que de la inspiración.

A la espera de su obra, Paul ha publicado un pequeño tratado de introducción general en *Cuadernos bíblicos*⁹². El tratamiento a que se someten los temas clásicos de la "introducción general" es más

⁹² A. Paul, *La inspiración y el canon de las Escrituras*, traducción española de Nicolás Darrical (Cuadernos Bíblicos, n. 49; Verbo Divino, Estella 1984).

bien tradicional (inspiración, canon, texto, versiones). Las ideas de su libro sobre el "hecho bíblico" no inciden en este folleto. Su originalidad principal está en la explicación de la inspiración por la apocalíptica. Según Paul, el modelo de la Escritura inspirada es la apocalíptica. Como ejemplo clarificador para comprender el influjo de la apocalíptica en la fe cristiana y el origen divino del NT está el caso del Apocalipsis que cierra el canon cristiano. En este libro se presenta la revelación de Jesucristo como un todo de origen divino, al cual nada se puede añadir ni quitar y cuyo contenido se ha de cumplir inexorablemente.

En el enfoque de Paul hay un afán de renovación que explota hábilmente el interés actual por la apocalíptica. Sin embargo, no parece que este género literario y el respectivo pensamiento teológico hayan sido determinantes en la comprensión del NT (y de la Biblia en general) como inspirado. El Apocalipsis tiene una historia canónica muy discutida, y no es muy probable que su teología haya determinado tanto la comprensión cristiana de la inspiración. Más lógico sería admitir el influjo de la *apocalipsis* paulina, tal como se refiere en Gál 1,12, como modelo explicativo del carisma creador del NT inspirado.

7. La unicidad de la Escritura

De una importancia más grande por los problemas fundamentales que plantea y el nivel de profundidad en que los resuelve es el libro de St. Breton sobre *Escritura y revelación*⁹³. Presentado como disertación para el grado de doctor en teología, Breton expone en este denso libro todos los aspectos fundamentales de la "introducción general" desde el concepto de Escritura. Un primer acercamiento tiene lugar por la percepción de los diversos aspectos parciales en que se fragmenta el todo de lo escrito. El punto de vista en que se sitúa el autor es el de la fenomenología. El objeto de su estudio es el mismo de la introducción general clásica: el libro sagrado. La polaridad libro-escritura la resuelve en la síntesis que es "la cosa escrita" (*la chose écrite*). De ahí que pase continuamente del concepto de libro al de escritura. Determinado así el campo de investigación, estudia los modos de presentación fenomenológica que tiene el libro. Ante todo, es un objeto percibido, pero de una manera peculiar. No es al modo de los objetos naturales cuya captación es meramente visual. El libro es una realidad que se percibe

⁹³ St. Breton, *Écriture et révélation* (Cogitatio fidei 97; Cerf, Paris 1979).

leyendo. De ahí que en el escrito la primera manera de presentación sea la lectura. Además de esto, el libro posee una manera peculiar de ser que provoca lo que el autor llama la *resonancia*. Es la correlación de simpatía a modo de resonancia poética que se ha de establecer entre el escrito y el lector. En fin, la tercera manera de presentación es de tipo instrumental. El libro posee una fuerza de acción sobre el medio humano que sufre su influencia. Como realidad en sí el libro tiene una unidad. Un escrito de apariencia tan heterogénea como es la Biblia tiene numerosos factores de unidad; el lugar de origen, el medio humano que la crea, el destinatario que la recibe. Todos estos factores se sintetizan en la realidad llamada *canon* y en la práctica de la lectura que une el presente semántico del libro con el tiempo de su origen y la proyección creadora de futuro. Como sentido unificante interno está la presencia crística que lleva a cabo la unión entre sus dos grandes divisiones (AT y NT) a modo de centro invisible del círculo que es la totalidad de la Escritura.

La unidad del libro es una realidad muy especial. Del mismo modo que la frase es la unidad básica de sentido en el discurso, el libro lo es en el orden de la creación del mundo de las objetivaciones humanas. Según el autor ⁹⁴, todo discurso tiende a recrear el mundo en que vivimos. De ahí que la unidad verdadera, si es que existe, sea el libro en el cual cada hombre expresa el mundo en que se sitúa. El autor expone cosas de gran interés para una metafísica del libro y de la escritura. Más que una obra de teología es una profundización de los aspectos fenomenológicos del "libro" y de la escritura.

Fuera de este tema de la "cosa escrita" como realidad fenomenológica primera, los demás capítulos de la obra no tienen tanta importancia para la "introducción general". Dentro del tema mismo de la Escritura, la aportación de B. es restringida, pues se limita a puntos de vista fenomenológicos que toman la forma de agudas intuiciones y sugerencias capaces de iluminar determinados aspectos de la Biblia descuidados por los escrituristas. Pero hay un tema que el autor aborda explícitamente y tiene grandes repercusiones en la comprensión creyente de la Biblia: es su unicidad. Burtchaell y Loretz se habían enfrentado con este tema de la unicidad y lo habían resuelto pronunciando una sentencia de muerte sobre la Biblia en sus pretensiones de autoridad y verdad absoluta. Llegaron a esta conclusión desde la constatación fáctica de los errores bíblicos. Breton aborda el mismo problema sin referencia alguna a la verdad y autoridad bíblicas, desde la metafísica de la unicidad, que es una

⁹⁴ *Ibid.*, 32.

de las preocupaciones favoritas del autor. En el libro sobre la Escritura señala el interés de la cuestión. ¿Por qué no consagrarle una "cuestión disputada", como los medievales lo hacían con temas como *De potentia* o *De veritate*?⁹⁵ B. ha abordado con amplitud este estudio en su obra *Unicité et monothéisme*⁹⁶. Cuando elaboraba el libro sobre la Escritura, tenía ya la solución para su segundo libro; por eso la unicidad de la Escritura es un caso concreto del problema "de unicite". Ciertamente la cuestión es espinosa y se requiere mucho tacto para abordarla con tino. B. se basa en las investigaciones de Spinoza y del matemático Gottlob Frege para abordar el tema de la unicidad en sus aspectos más técnicos⁹⁷.

La verdad es que la unicidad resulta difícil de definir. Entre la particularidad propia del individuo como diferenciación última de la especie y la unicidad absoluta de Dios por la transcendencia de su ser, que no entra en comunicación de género con ningún ser, sólo se da una forma de unidad estricta cual es la de las sustancias espirituales, en las que la especie se agota en el individuo. ¿Qué decir de las demás unicidades? B. ha estudiado la unicidad del monoteísmo como forma histórica de fe en Dios. Para su comprensión ha creado la distinción entre unicidad de excelencia y unicidad de singularidad. La primera supondría una unicidad que lleva a la exclusión de las demás formas religiosas o a su integración en la excelencia superior del monoteísmo judío-cristiano. Ambas unicidades le parecen rechazables por las corrientes negativas que generan: intolerancia y exclusión o apropiación indebida de todo lo religioso en la forma de monoteísmo judío-cristiano. Buscando un nuevo modo de universalismo que corrija los excesos del profetismo israelita, lo encuentra en la teología de la cruz, que preconiza un principio de limitación del "otro" en cuanto "otro". Es decir: en la tensión de todas las formas religiosas entre un "ser en sí" que las convierte en centro de su propia atención y el "ser para otros" de la tendencia altruista; lo primero sólo se realiza plenamente en su muerte, por la cual re-existe en lo segundo. En el fondo no es otra cosa más que la apli-

⁹⁵ *Ibid.*, 32.

⁹⁶ St. Breton, *Unicité et monothéisme* (Cogitatio fidei 106; Cerf, París 1981).

⁹⁷ Para B., la base teórica de sus desarrollos sobre la unicidad son, sobre todo, las teorías de Frege sobre conceptos de primer grado y conceptos de segundo grado. Son conceptos de primer grado los que dicen relación a la esencia. Los de segundo grado se refieren a la existencia. El ejemplo clásico de ambos conceptos y del ámbito donde se da la unicidad es el siguiente: "la luna es el único satélite de la tierra". Hay un concepto de esencia: satélite. Hay un concepto de existencia: la luna, en la cual —y sólo en ella— se da la condición de satélite de la tierra (cf. St. Breton, *Unicité et monothéisme*, 19-35; *Écriture et révélation*, 29).

cación concreta del fundamental hecho cristiano del morir para resucitar. En el caso concreto del monoteísmo cristiano sería necesario trascender las pretensiones de una unicidad con las consiguientes tendencias a la exclusión o la intolerancia, e incluso de la integración invasora de las otras formas religiosas, para salvar su conciencia de verdadera unicidad. Esto es lo que lleva al autor a pronunciarse en favor de una unicidad de simple singularidad frente a la unicidad de excelencia, que postularía la creencia tradicional del monoteísmo de unicidad perfecta. El autor cree que, sin sacrificar nada de la "diferencia cristiana", se llega a purificarla de sus connotaciones de excelencia y supremacía evitando las pretensiones de exclusivismo que se revisten fácilmente de una especie de violencia despótica respecto de las demás religiones.

El autor no puede disimular cierta alergia por las unicidades, sobre todo en los temas religiosos. Su postura personal se transparente en una pregunta que parece una confesión: "¿No deberá dissociarse la necesidad del *uno* de la obsesión del *único*?"⁹⁸. La interrogación hace pensar que los problemas de unicidad en religión no tienen solución y bastaría reducirlos a los límites más modernos de la unidad.

Resuelto de este modo el problema de la unicidad del monoteísmo y la unicidad del cristianismo, el autor posee ya las categorías lógico-matemáticas para abordar la unicidad de la Biblia. Dado que hay en el mundo muchos libros religiosos y también muchos libros sagrados, la unicidad de la Biblia podría pensarse al modo de los grados de entidad en la cuarta vía de santo Tomás. Las perfecciones limitadas y participadas exigen una perfección suma. La existencia de diversos libros sagrados exigiría la existencia de un libro absoluto y perfecto. En otras palabras, los diversos libros sagrados remitirían al libro divino que es el Verbo, cuya concreción histórica sería Cristo. B. cree que la unicidad de la Biblia no es de ese tipo de excelencia única y absoluta, sino que se trataría tan sólo de una unicidad relativa de mera singularidad entre el conjunto de los libros sagrados de la Humanidad.

Para llegar a este final, el autor comienza su disertación desde un planteamiento a primera vista un poco extraño: el espacio escriturario⁹⁹. Tomando como punto de referencia el concepto material de espacio y aplicándolo al mundo de las representaciones, las expresiones y las significaciones, subraya el hecho geométrico de que

⁹⁸ St. Breton, *Unicité et monothéisme*, 9.

⁹⁹ St. Breton, *Écriture et révélation*, 15-32, 167.

el espacio es siempre más grande que todas las figuras que en él se inscriben. Del mismo modo, el espacio escriturario es más grande que todas las realizaciones de escritos y libros. Por tanto no puede existir un libro que tenga las pretensiones de agotar el espacio de lo escriturario. El concepto de "libro sagrado", lejos de excluir otros libros sagrados, los postula como horizonte lógico. Sin embargo, la singularidad de cada libro sagrado crea la necesaria diferencia entre ellos, que da lugar a la singularidad de excelencia de la Biblia frente a los demás libros.

La negación de la unicidad absoluta de la Biblia es en B. una pretensión explícita y fundamentada. Por eso puede hablarse de una consciente toma de posición sobre la auténtica muerte de tal unicidad. B. no se ve inducido a esta postura por motivos intrínsecos, tales como la pérdida de la autoridad de la Biblia a causa de la crisis de la inerrancia, como en Loretz y Burtchaell. Se tiene la impresión de que actúan sobre el autor unas convicciones previas inconscientes de que algo ha muerto en la pretensión de absolutez que se arrogaba la Biblia. Se diría que palpa en el ambiente teológico de nuestros días un algo negativo: la pérdida de fe en la autoridad absoluta de la Biblia. Por eso, sin ninguna explícita referencia a los problemas estrictamente bíblicos, da forma a esa conciencia ratificando desde la filosofía el veredicto de muerte. La muerte de la unicidad bíblica que proclama B. es de orden matemático y lógico, pareja a la muerte del monoteísmo y de la unicidad cristiana.

El autor es consciente de las reticencias que su postura puede provocar en las personas habituadas a comprender el ser de la Escritura y su unicidad como un caso de excelencia absoluta que excluye los demás libros o los incluye como formas inferiores de realización de la Biblia. Ciertamente esta explicación de B. coincide en parte con las críticas de Loretz y Burtchaell a la idea de la unicidad absoluta de la Biblia. Aquella "muerte de la Biblia" mencionada al referirnos a los dos autores precedentes, es explícitamente asumida por B. y se resuelve en una explicación profunda relacionada con el misterio de la muerte y resurrección de Jesús como hecho nuclear del cristianismo. Sólo en el morir de su exclusividad injustificable resucitaría la singularidad de excelencia perfecta de la Biblia.

Es conocido el talante filosófico-teológico del autor, que le hace resolver en último análisis todos los conflictos lógicos y existenciales en el hecho primordial de la muerte-resurrección de Cristo. Pero tal vez se adivina en su retorno repetido a las negaciones de unicidad, cierta tendencia necrófila que es menester equilibrar cuidadosamente para no caer en lo que él llama la unicidad de indiferencia,

propia de quienes disocian fe y religión y se sitúan al margen de la oposición unicidad-multiplicidad de las confesiones religiosas ¹⁰⁰.

8. El modelo de unicidad para la Biblia

Es necesaria mucha competencia para atacar o corregir al autor en sus especulaciones lógico-matemáticas. Por mi parte tengo la impresión de que en ese complicado montaje hay algo que no hace justicia a la realidad de las unicidades. ¿Dónde está la insuficiencia del planteamiento? Séanos lícito en este lugar ofrecer en apretada síntesis los desarrollos de X. Zubiri sobre unidad, unicidad, individuación ¹⁰¹. Según este filósofo, en la base de todo hay una unidad ínfima, meramente numérica, carente de unicidad. Es la que poseen las realidades materiales iguales entre sí, que no se diferencian sino por ser meramente "otros" ¹⁰². Pero en cuanto estas unidades numéricas sin unicidad se agrupan formando la materia condensada, surge ya la unicidad de las conformaciones y las configuraciones dinámicas ¹⁰³. A partir de este momento, desde las unidades materiales ínfimas hasta los individuos superiores como el hombre, todas las sustantividades forman unidades únicas ¹⁰⁴. Solo en el nivel macrocósmico de la realidad en su totalidad aparece la mera unicidad carente de unidad, que corresponde —a la inversa— a la mera unidad carente de unicidad en el orden de los elementos ¹⁰⁵.

¹⁰⁰ St. Breton, *Unicité et monothéisme*, 122.

¹⁰¹ En su obra *Sobre la esencia* (Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1962), Zubiri estudió de una manera muy personal el problema de la unidad y de la individuación con observaciones mucho más exhaustivas que las de Frege, sobre todo desde el punto de vista metafísico. A esta obra nos referiremos inmediatamente.

¹⁰² "Hay realidades sustantivas que no tienen otro tipo de unidad suficiente [que el meramente numeral]. Las partículas elementales en la actual física cuántica, los átomos y las moléculas todas, tienen sólo ese carácter. Dos átomos de plata no se distinguen sino porque son dos, mas no por caracteres internos" (X. Zubiri, *Sobre la esencia*, 166). "Por esto, en principio constituyen una multiplicidad indefinida puramente numérica" (*ibid.*, 171).

¹⁰³ "Pero en la materia inmediata constituida... no aparecen nuevas 'unidades', sino simples 'conformaciones', esto es, meros agregados de unidades singulares dotados de 'unicidad'; no hay trozos de materia macroscópica que sean idénticos" (*ibid.*, 172).

¹⁰⁴ La unidad se realiza plenamente en el individuo: "De hecho, el individuo estricto en cuanto tal es sustantivamente 'uno' y 'único'" (*ibid.*, 167). También las singularidades infra-individuales lo son, pero no por su sustantividad, sino por sus concreciones bajo la forma de "conformaciones" y de "configuraciones dinámicas" (*ibid.*, 172).

¹⁰⁵ "En el orden de la simple materia, la sustantividad no compete a ninguna de las llamadas 'cosas' materiales, sino al mundo material tomado en su integridad to-

Entre ambos extremos hay ámbitos de totalidad y autonomía que forman sustantividades perfectas, como es la vida. El fenómeno de la vida, con todos los seres vivos concretos y la totalidad de las especies, no es sino un dominio unificado de realidades al que compete en verdad el concepto de sustantividad ¹⁰⁶. La unicidad se aplica a este ámbito, lo mismo a los seres vivos individuales que a la sustantividad total de la vida, cuya culminación es la persona humana como parte suprema de dicha totalidad. La totalidad no significa aquí una mera adición extrínseca, sino la conexión y vinculación de los seres vivos en razón de una verdadera interdependencia con el constitutivo y las actividades de todos ellos.

Desde estos conceptos de unidad y unicidad se puede comprender bien el sentido que tienen estos términos cuando se aplican al monoteísmo o a la Escritura. El monoteísmo cristiano puede ser considerado como una parte del fenómeno religioso en su conjunto. En tal caso, todas las plasmaciones históricas de lo religioso forman unidades únicas, como las unicidades del orden material. Pero al modo del cosmos en su totalidad o del fenómeno "vida" en su conjunto, lo religioso es una totalidad única que culmina en el cristianismo, del cual recibe sentido" ¹⁰⁷. Igual razonamiento cabe proponerse para los fenómenos concretos de revelación encarnados en libros sagrados. Tal fenómeno no es sino un aspecto parcial del hecho religioso en su conjunto. Aisladamente considerados, los libros sagrados forman parte de la unidad única de la religión a la que pertenecen. En su totalidad, la unicidad de la Biblia es la que corresponde a la unicidad del monoteísmo judío-cristiano como realización definitiva del libro sagrado.

Un punto de vista complementario al de X. Zubiri nos lo ofrece, desde el análisis de la experiencia estética, José M.^a Sanchez de

tal, porque cada una de aquéllas, propiamente hablando, no es sino un mero fragmento de la sustantividad total. Esta sustantividad no es singular ni, por tanto, individual en sentido estricto, porque aunque es algo indiviso en sí, no es, sin embargo, algo dividido de todo lo demás: la realidad material 'entera', en efecto, no tiene fuera de sí nada de lo que pudiera estar dividida. En realidad, es una sustantividad tan sólo 'única'" (*ibid.*, 171).

¹⁰⁶ "Aun tomando la vida como un dominio autónomo, cada especie biológica y, por tanto, *a fortiori* cada ser vivo, no sea tal vez sino mera modulación de esa estructura básica que es la vida. Con lo cual es a ésta, y no a cada viviente, a lo que compete la sustantividad" (*ibid.*, 172-173).

¹⁰⁷ Según X. Zubiri, lo teológico del hombre se despliega en tres niveles: individual, social e histórico. En cada uno de ellos reviste tres formas: la religión como hecho fundamental, su plasmación en las religiones, su culminación en la deificación que es obra propia del cristianismo (cf. *El problema teológico del hombre*, en *El hombre y Dios*, 379-382).

Muniáin. Para este autor, la fruición estética es de una naturaleza muy especial que consiste precisamente en abstraer del individuo numérico la realidad artística elevándola al orden puro de la belleza en su condición de totalidad ajena a todo desdoblamiento numérico ¹⁰⁸. La experiencia estética prescinde de las unidades numéricas para contemplar la razón total de lo bello que se refleja en cada objeto artístico concreto.

Tal vez el enfoque de Sánchez de Muniáin ilumine mejor que la pura metafísica de X. Zubiri las características de la unicidad bíblica. La unicidad no es algo perteneciente a la pura objetividad material y cuántica. Ni es algo meramente subjetivo creado por la unidad propia del espíritu humano. En su constitutivo entran por igual dos factores esenciales. En primer lugar, el ser espiritual del cognoscente humano dotado de una unicidad personal distinta de la mera singularidad del individuo material. Este cognoscente espiritual se encarna en una realidad material. Su peculiar constitutivo de persona le capacita para descubrir las unicidades que se dan en órdenes analógicos a su ser espiritual. Esto se verifica en ámbitos de captación espiritual que descubren en las realidades concretas y existentes el constitutivo único de algunas de ellas. En el orden estético el hombre capta, más allá del individuo material de la obra artística, su condición única que agota la especie. Del mismo modo, la conciencia religiosa capta en fe el constitutivo único de ciertas realidades como son el ser de Cristo, su Cuerpo Místico, la Escritura. Así como hay unicidades de tipo estético, hay unicidades de fe, y la Palabra encarnada en la Escritura es una de esas unicidades. La muerte-resurrección de la unicidad de la Biblia se verifica en el paso del plano lógico-matemático al plano de la fe.

¹⁰⁸ "La fruición estética no mira el objeto bello, si es corporal, como individuo es decir, limitado cuantitativamente y numéricamente, sino bajo razón de especie y ajeno a toda sujeción numérica. No lo mira como el fabricante o el comerciante, que cuentan unidades, sino como el poeta, que valora en plano absoluto a su objeto, considerándolo como algo 'único'. (Advirtamos que los conceptos de 'único' y de 'unidad' son opuestos, en cuanto que la unidad tiene esencialmente razón de parte, y lo único, también esencialmente, razón de todo) [...]. Por valorar cualidades, la visión estética es tipificadora e idealizadora. No mira este cuerpo apolíneo, sino a todo cuerpo que sea igual que este concreto: la apolineidad realizada en él, y cuando ese algo roba el alma, el apetito íntimo que duerme en las bodegas donde fermenta la 'mezé' o embriaguez de lo sublime que los dioses inoculaban en los poetas, según Platón, tiende a considerarlo no como especie, sino como meramente esente: sin origen, sin cesación y necesario. Implícitamente mira lo único como supremo y absoluto"; José María Sánchez de Muniáin, *La vida estética. Contribución al conocimiento del hombre* (BAC minor 63; Madrid 1981) 33.

El nuevo comienzo que tanto atrae a Loretz se sitúa en ese mundo de la fe viva en la unicidad de la Palabra de Dios escrita que es la Biblia. Por su parte, la obra de Breton tiene un gran interés por su planteamiento ecuménico y metafísico del problema de la unicidad de la Biblia. Loretz ha tocado el tema de la absolutez de la autoridad bíblica en relación con otras religiones del libro. Breton ha planteado el problema desde la unicidad de la Escritura frente a otros libros en general, y de las otras Escrituras en concreto. Pero se ha detenido más en la consideración aislada de tales libros como unidades dispersas que se excluyen en sus pretensiones de unicidad perfecta. En ese orden de la multiplicidad contrapuesta de los libros es difícil ver la unicidad. Lo único que se percibe es la unidad única de cada libro. Sólo una perspectiva de totalidad de la religión y de su realización culminante en el cristianismo puede iluminar las pretensiones de unidad de la Biblia. El valor de los intentos de Loretz y Breton está en haber abordado el tema de la Escritura en el ámbito de las religiones no cristianas: el primero desde su valor de autoridad, el segundo desde el concepto de cosa escrita. Pero ambos han coincidido en un enfoque analítico de la cuestión contraponiendo las unicidades de los diversos libros religiosos y rebajando la autoridad y la unicidad de la Biblia. La posición integradora de todo lo religioso, al estilo de X. Zubiri, descubre el modo de salvar la perfecta unicidad de la Escritura cristiana como cima de toda la literatura sagrada desde el concepto de totalidad del fenómeno religioso que culmina en el cristianismo y su Biblia. Las reflexiones de Sánchez de Muniáin completan esta teoría desde la peculiar naturaleza de la fruición estética y el tipo de unicidad propio de la experiencia de fe.

OJEADA RETROSPECTIVA

La visión global que acabamos de ofrecer mediante el análisis de las obras más representativas de los últimos treinta años permite un resumen de tipo sintético. Si nos fijamos en la situación actual de la inspiración desde los aspectos generales de su ubicación en el complejo de las ciencias teológicas cabe decir lo siguiente: las publicaciones del posconcilio siguen manteniendo sustancialmente el triple tratamiento de la inspiración bajo la forma de tratados monográficos, como parte de la teología fundamental, y como tema primero de la ciencia propedéutica. Sin embargo, en esa continuidad, los cambios interiores son importantes. El abandono de la teología

de las “fuentes de la revelación” ha obligado a un emplazamiento nuevo de la inspiración en la teología fundamental. No sólo el tema de las “fuentes”, sino el mismo esquema de los “lugares teológicos” ha sufrido un desplazamiento. El único planteamiento que de momento domina es el de la *Dei Verbum*, con su teología de la palabra de Dios en el centro y sus derivaciones sobre la Escritura como forma de transmisión escrita de la misma. El tratado de los “lugares teológicos” ya no se presta a los desarrollos del tiempo de la escuela de Salamanca o de los tratados *De locis* del preconconcilio. Este tratado casi ha desaparecido bajo la forma de metodología teológica, en la cual ya no entra la inspiración como tema de reflexión particular, sino sólo la Escritura en cuanto principio del conocer teológico. Los tratados monográficos han sido los que han provocado un cambio en la teología de la inspiración. Estos cambios pueden reducirse a dos: el fin de la inspiración como carisma de inerrancia y el enfoque lingüístico de la reflexión sobre el constitutivo de la Biblia. Curiosamente, esta centralidad que viene a ocupar el tema teológico de la palabra de Dios recuerda ciertos planteamientos del siglo XVI que partían también de la cuestión *De Verbo Dei* ¹⁰⁹, de las investigaciones del ser de la Escritura ¹¹⁰. Las cuestiones de la Escritura como regla de fe o como lugar teológico primero han perdido actualidad y son más bien un recuerdo histórico.

La propedéutica aparece algo más problemática en cuanto al lugar que en ella ocupa la inspiración. Dos tendencias parecen perfilarse en el horizonte: la italiana de Martini-Pacomio, que lanza la “introducción general” en dirección a una fundamentación única de la ciencia bíblica y teológica desde la DV, y la indecisión francesa, que parece optar por una propedéutica de tipo lingüístico como base de una ciencia bíblica entendida formalmente como crítica. El modelo Martini-Pacomio avanza un proyecto de unificación entre la ciencia exegética y la teología mediante una “introducción general” que fundamenta ambas formas de estudio de la Escritura. Los editores franceses de la *Introducción a la Biblia* parecen inclinarse por una comprensión de la exégesis como ciencia formalmente crítica, cuya base teológica en el interior de la “introducción general” resulta de difícil estructuración.

¹⁰⁹ Tal fue el caso de san Roberto Belarmino, cuya obra sobre las controversias comenzaba con un primer libro que llevaba como título precisamente *De Verbo Dei* y recogía todas las cuestiones principales del tratado sobre la Escritura.

¹¹⁰ Esta metodología la inició Melchor Cano en sus *De locis theologicis*, lib. 2, cap. I.

Esta perspectiva clara y de primer plano oculta una realidad más problemática cuyas características han de buscarse en las posturas radicales de la "muerte" o del "fin" de la inspiración. De manera un poco simplificada se podrían resumir de la siguiente forma esas características. Así como la ortodoxia protestante del siglo XVI con su exagerado realismo del dictado mecánico trajo en el siglo XVIII el rechazo de la fe en la inspiración, así en el catolicismo actual se advierten síntomas parecidos. Tras la inflación inspiracionista del periodo entre los dos Concilios Vaticanos se nota como un rechazo o un vacío de la inspiración. Las exageraciones del dictado produjeron en la Reforma la reacción contraria de indiferencia. La insistencia de otros tiempos en presentar la inspiración como carisma para eliminar el error amenaza ahora con provocar una situación parecida en el catolicismo contemporáneo. La desafección generalizada por la inspiración puede significar una sintomatología peligrosa. Del rechazo y la desafección nace fácilmente la duda sobre los valores absolutos de que es portadora la Biblia.

Un fenómeno nuevo, de nuestros días, es la confrontación de la teología inspiracionista con la realidad ecuménica de los diversos libros sagrados de la Humanidad, que parecen desafiar la unicidad y absolutez de la Escritura cristiana. En la era posvaticana lo que está en juego, más que una determinada comprensión de la verdad bíblica o de su inspiración, es su unicidad en el conjunto de los libros sagrados de la Humanidad, de los que la Biblia forma parte como producción histórica de la religión judío-cristiana. Problema espinoso por las cuestiones ecuménicas que plantea y las nociones poco clarificadas acerca de la unidad y unicidad en el ámbito de lo religioso y sus plasmaciones históricas.

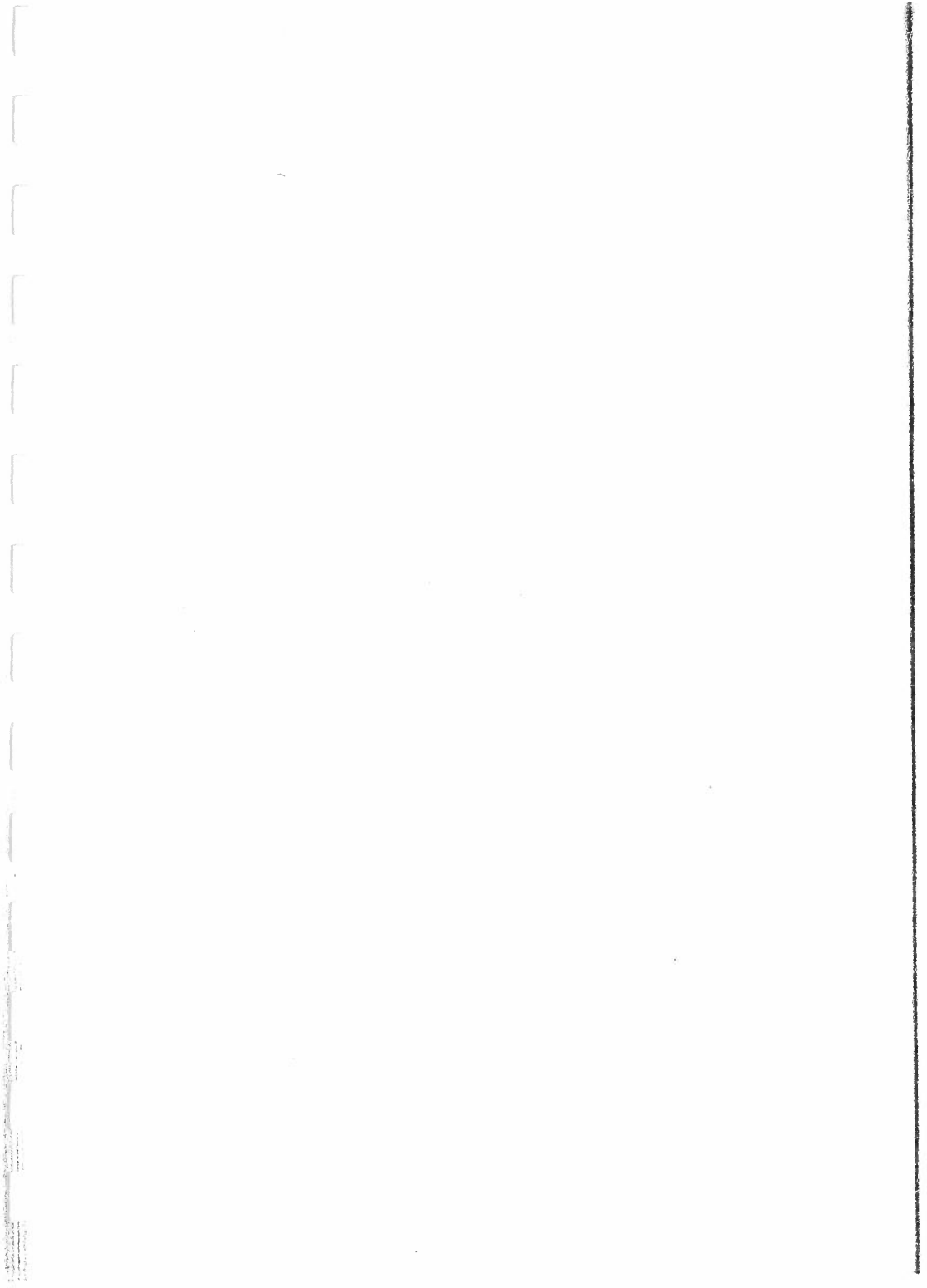
Nuestro tiempo es, sin duda, el que más agudamente siente en el catolicismo la tentación de prescindir de la inspiración. La exégesis crítica es particularmente propensa a esa práctica indiferencia. La inhibición de dogmáticos y propedeutistas puede consumir ese "fin de la inspiración" de que habla Loretz. Para conjurar el peligro son muchos los elementos con que cuenta el catolicismo actual. Ante todo, la vivencia bíblica. Pocas veces en la historia de la Iglesia la lectura bíblica habrá alcanzado la extensión e intensidad de nuestros días. En segundo lugar está la fuerza de la tradición viva católica, que ha mantenido a lo largo de los siglos una particular sensibilidad para el dogma de la inspiración. En fin, el interés por los problemas ecuménicos ofrece también su peculiar oportunidad para el repensamiento de toda la teología inspiracionista. ¿Cómo superar el "fin de la inspiración" en un "nuevo comienzo"? De mo-

mento, los planteamientos más en boga son los que privilegian los aspectos lingüísticos de la Biblia, es decir, la reflexión sobre la Escritura como fenómeno de lenguaje. Pero ¿será suficiente este planteamiento para superar la crisis actual? Los filósofos están ya tomando sus distancias sobre el absolutismo de las modas lingüísticas. Para ellos, el lenguaje no es la realidad primordial. La filosofía del lenguaje no es la "filosofía primera" ni es comprensible más que en función de la filosofía de la realidad ¹¹¹. Estos toques de atención no son de despreciar.

La Biblia como fenómeno de locución no puede ser el absoluto fundante de la ciencia bíblica cristiana. La Biblia es locución divina por la Inspiración que une al carismático de la Palabra de Dios con el Dios que habla, formando con él una unidad dinámica que otorga a la locución humana valor de palabra de Dios. Sólo por la Inspiración la palabra de Dios es una realidad divina. La Palabra de Dios sin la inseparable actuación del Soplo, no es palabra de Dios. La palabra es soplo articulado. La palabra de Dios es tal por el soplo de Dios que la dinamiza. Descuidar el elemento de Soplo (Inspiración) es desdivinizar la Palabra de Dios. De ahí que el fin de la Inspiración signifique inexorablemente, el fin de la Palabra de Dios. Por eso la filosofía del lenguaje aplicada al estudio de la Palabra de Dios debe tener muy en cuenta la inseparabilidad real entre Palabra y Soplo para no ofrecer un puro trabajo lingüístico que, paradójicamente, significaría la muerte de la Palabra de Dios. Por eso el futuro de la Inspiración es en la coyuntura actual de mayor interés que nunca. La pérdida de esta atención traería fatales consecuencias, no sólo para el Cristianismo sino también para todas las religiones del libro de las cuales la realización perfecta es la Biblia ¹¹².

¹¹¹ "El lenguaje no puede desempeñar en Zubiri funciones de una 'filosofía primera' porque se trata de una estructura insuficientemente radical; mantener su prioridad sólo es posible a costa de supuestos dogmáticos que, justamente en nombre de la radicalidad filosófica, pueden y deben ser criticados [...] La filosofía del lenguaje ni es la filosofía primera ni es tampoco comprensible si no es en función de la verdadera filosofía primera de la realidad": A. Pintor-Ramos "El lenguaje en Zubiri": *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* XIV (1987) 132.

¹¹² Un primer intento de reflexión sobre el lugar de las escrituras no cristianas en la teología y la liturgia católicas se llevó a cabo el año 1974 en Bangalore en un seminario interdisciplinar que se publicó con el título de *Research Seminar on non-Biblical Scriptures*, editado por M. Amaladoss (Bangalore 1975). La revista *Concilium* dedicó un número al tema de los textos sagrados no cristianos en la liturgia católica (n. 112, 1976). El punto de vista que condiciona esta investigación es de tipo pastoral, sin excluir los planteamientos de tipo teológico sobre el lugar de las escrituras no cristianas en el plan total de la salvación.



III

CANON E INSPIRACION *

Desde la segunda mitad del siglo IV la expresión *canon/canónico* ha sido aplicada a la Biblia en un sentido técnico que ya casi resulta imprescindible para su comprensión teológica. A los valores de *santa/sagrada e inspirada*, que se atribuye la misma Escritura, se añade, por intervención de la autoridad eclesiástica, este otro que recubre la misma extensión que los anteriores y casi viene a ser un sinónimo de los mismos. Ante este hecho surge una natural pregunta. ¿Cómo una expresión, que la Biblia no utiliza para auto-designarse, pudo llegar a ocupar un lugar tan eminente en la definición de la Escritura? ¿Cómo ha procedido la Iglesia en el discernimiento de los libros que componen la Escritura canónica? ¿Cómo se han integrado en la comprensión de la Biblia los valores citados, con la categoría griega de *canon*? He aquí un conjunto de preguntas que justifica la persuasión de que la cuestión del canon bíblico es, histórica y teológicamente, la más compleja y difícil, no sólo de la historia de la Iglesia naciente, sino de la teología de la Escritura posterior a la Reforma. Después de una época en la cual abundaron las investigaciones históricas, en nuestros días parece que la atención se centra en los aspectos teológicos ¹ entre los cuales el

* Este capítulo recoge completado y refundido, el trabajo EL CANON ANTES DEL CANON. *Los componentes conceptuales del Canon Bíblico*, en BIBLIA, EXEGESIS Y CULTURA. *Estudios en honor del Prof. D. José María Casciaro*, bajo la dirección de G. Aranda, C. Basevi y J. Chapa, Pamplona, 1994, pp. 39-52.

¹ La última Historia del Canon, en orden de publicación, es la de A. Sand Ziegenaus en el *Handbuch der Doemengeschichte* de Schmaus-Grillmeier-Scheffczyk

más urgente es la clarificación de las nociones fundamentales ². Este diagnóstico de los investigadores contemporáneos condiciona el presente trabajo. Por eso centramos nuestro interés en analizar los componentes conceptuales del «Canon Bíblico» que ha atravesado en su constitución tres etapas bien diferentes: el uso etimológico semita, la modificación griega al aplicarse la expresión semítica al orden de los valores humanos, y la transposición cristiana al mundo religioso. Cada una de estas etapas ha dejado su huella en la noción de Canon y no se puede resolver determinados problemas de la comprensión teológica de la misma sin esclarecer previamente estos cambios conceptuales. Siendo un valor afín a la *canonicidad* la *inspiración*, dedicaremos también una atención tangencial a este tema al final del estudio.

I

Canon es una palabra que cuenta con una diacronía semántica muy compleja. La etimología semita que alude a la caña o junco ³, se amplía significativamente a otros campos, el principal de los cuales es el de la *medición*. En efecto, *knh* significa la *vara para medir*, y —al mismo tiempo— una medida determinada (52,5 cm.) ⁴. La medición se verifica en dos órdenes. O bien se aplica a materias indeterminadas preexistentes, o se utiliza para crear, a medida, conjuntos armoniosos ⁵. Este es el primer uso de lo que luego será la realidad universalmente reconocida como *canon*. Ya desde el comienzo se perfilan las referencias primarias que definirán su esencia. Este canon arcaico tiene la funcionalidad simple de medir. Su

(Band I, 3a (1-2) Freiburg, 1974-1990. Sobre la situación actual se dice en la pag. I del fasc. 1: "In den gegenwärtigen Diskussion aber wird das Kanonproblem vorwiegend unter theologischen, vor allen ekklesiologischen Aspekten gesehen". Inge Lönning pone como subtítulo a su obra «*Kanon im Kanon*» lo siguiente: «Zum dogmatischen Grundlagenproblem des ntl. Kanons» (Oslo-München, 1972).

² J. M. Sánchez Caro dice a este respecto: «Es preciso lograr una clarificación de las nociones de canonicidad, canon, normatividad, Escritura e inspiración» (*El canon del A.T.: historia. hermeneútica. teología*, en SIMPOSIO BIBLICO ESPAÑOL, Madrid 1984, pag. 453).

³ Para los aspectos filológicos ver Lamberty-Zielinski en el art. *knh* del *Theologisches Wörterbuch zum AT* de G. H. Botterwweck-H. Ringgren (eds.), vol. VI, col. 71-78, 1990.

⁴ Cfr. Ez. 40, 5.

⁵ Ez. 40, 42 utiliza en este sentido la vara, para indicar las condiciones ideales del nuevo templo.

característica es la exactitud. Será la base de todos los usos científicos ⁶. En este primer uso tiene gran parte la recepción universal de los modelos de medición que, en un principio, son de tipo natural: pulgada, palmo, codo, brazada, pie, vara, etc. y luego se hacen convencionales (el «metro»).

El original semítico pasa a Grecia bajo la forma de *kanon* y por su mediación, resulta una de las palabras semitas de mayor divulgación y uso más universal. En griego pierde su connotación etimológica y se mantiene el concepto esencial de medida física, ampliada a uso más diferenciados ⁷.

Un importante salto semántico se verifica cuando la expresión empieza a utilizarse en Grecia para significar la «medida» de los valores humanos, en primer lugar, de la belleza. Aquí el canon no es la medida física sino el «modelo» que actúa como mediador entre el orden ideal de la belleza y las concreciones en que se encarna. El canon estético «mide» la belleza, la discierne y la provoca suscitando creaciones que se ajusten al «modelo». La primera aplicación del término «canon» a este ámbito significativo aparece en Policlecto, pero el concepto de canon estético se aplicó ya anteriormente a la obra modélica de Homero. La aportación del escultor del Doríforo consistió en haber escrito una obra sobre el canon escultórico, y haber creado el modelo de la plástica humana ⁸. Desde este momento el «Canon» no sólo servirá para determinar si hay o no hay belleza, sino para discernir el grado de aproximación al modelo, y terminara por servir de incentivo para ulteriores creaciones ⁹.

⁶ En este grupo se han de incluir: el canon musical, las leyes de la métrica poética, así como las listas técnicas de Historia, Geografía, Matemáticas, etc. denominadas todas ellas como «cánones».

⁷ Ver una lista de tales usos en Beyer, *Theologisches Wörterbuch zum NT.*, 1938, p. 600-601.

⁸ Policlecto (480-420) escribió una obra perdida sobre el canon. Contemporáneo y émulo de Fidias, esculpió el famoso Doríforo que se consideró el modelo perfecto de las esculturas humanas.

⁹ Este dinamismo resultó particularmente fecundo en la literatura. Del modelo primero y único que era Homero, nacieron otros géneros distintos de la épica, y los genios creadores en cada uno de ellos fueron señalados por los gramáticos alejandrinos como verdaderos modelos de la literatura griega. Así se formaron los catálogos llamados «cánones alejandrinos» que señalaban la lista de los mejores autores griegos. Se remontan a los tiempos de Aristófanes de Bizancio y Dionisio de Halicarnaso, recogidos luego por Quintiliano en sus *Institutiones Oratoriae* (X, 54) con el nombre de «ordo». El primero de todos era Homero que dio «exemplum et ortum» (ibid. 46).

Introducido el canon en el orden de los valores estéticos, pronto pasó al campo ético. Así surge el concepto de canon moral que es la ley ¹⁰. El ámbito ideal de lo humanamente bueno se concreta en comportamientos modélicos que se cristalizan en las leyes. En esta aplicación hay una modificación interesante que tendrá sus repercusiones en el canon bíblico. Es la intervención de la autoridad para determinar con fijeza un concreto canon ¹¹.

Estas dos órdenes de canon cubren los campos filosóficos de lo «bello» y lo «bueno». Faltaba el salto hacia el orden de lo «verdadero». Es lo que sucedió cuando Epicuro filosofó sobre el canon racional de verdad ¹². Es éste un ámbito donde se ha creado toda una tradición filosófica del «canon» ¹³. Como se dirá, los problemas teológicos sobre el canon guardan una estrecha analogía con esta canónica filosófica. En filosofía el canon pretende orientar el ejercicio de la razón en orden a discernir la verdad de la falsedad ¹⁴. Para ello Epicuro elaboró una normativa. En la Filosofía el concepto de canon sufre no pocas alteraciones. Si en la estética el canon busca discernir la belleza, en el orden racional su objeto es

¹⁰ Así en Crisipo (Cfr. Beyer, ThWNT, III, p. 601).

¹¹ Este concepto interviene en el origen de todos los cánones de naturaleza jurídica, lo mismo que las decisiones dogmático-morales de los Concilios e incluso el llamado «Derecho Canónico». Tal vez los «cánones gramaticales» deben incluirse en este apartado. En el Imperio Romano recibieron el nombre de «cánones» realidades de tipo económico como los tributos y las pensiones. La traducción latina «regula/norma» contribuyó a cargar el acento en la normatividad del concepto de canon y preparó la comprensión del canon bíblico como *normatividad* (Cfr. H. Oppel, KANON. *Zur Bedeutung des Wortes und seiner lateinischen Entsprechungen* (regula/norma), en *Philologus*. Supplementband XXX, Heft 4, 1 937).

¹² Epicuro (341-270) fue el primero en aplicar el concepto de canon a la filosofía. En el título de la obra *Peri kriteríou hê kanôn* yuxtapuso el concepto de *canon* al de *criterio*. De sus obras perdidas sólo conocemos las referencias de Diógenes Laercio (X, 27, 30, 31). La expresión «canon de los filósofos» aparece en el apócrifo *IV de los Macabeos* (7, 21) (Cfr. M. López Salvá en LOS APOCRIFOS DEL AT de A. Díez Macho (ed.), III, p. 149-150).

¹³ El desarrollo ulterior del canon filosófico fue grande. Entre los primeros continuadores de Epicuro estuvo Epicteto. Miguel Psellos introdujo el canon en la filosofía de Aristóteles. Kant lo utilizó en su *Crítica de la Razón Pura* (Cap. II de la Metodología Transcendental). S. Stuart Mill se sirvió del mismo en su *Lógica*. Adrien Neville echó también mano de él para la clasificación de las ciencias. Entre los más recientes filósofos que le han otorgado un rango importante hay que mencionar a X. Zubiri (*Inteligencia y Razón*, 1983, pp. 55-62).

¹⁴ En el pensamiento griego saber significa, en primer lugar, discernir (cfr. X. Zubiri, *¿Qué es saber?*, en NATURALEZA, HISTORIA, DIOS, 1987, p. 61-65). Según el mismo autor, esta actividad es propia de la razón en cuanto «intelección en mensura principal de la realidad en profundidad» (*Inteligencia y Razón*, p. 45; ver también pp. 55-65).

la verdad. Pero siendo ésta más problemática que aquélla, el discernimiento filosófico de la verdad ha sido siempre crítico y conflictivo. Aquí no vale ni la convención de las medidas físicas, ni la recepción intuitiva de los modelos estéticos. Tampoco tiene vigencia la razón de la autoridad, como en el canon jurídico. Lo que aquí impera es la razón crítica que no dudará en aplicarse incluso en el ámbito de lo estético y lo moral. Todo esto es menester recordarlo a la hora de señalar los elementos conceptuales que han condicionado la formación del canon bíblico. En efecto, el orden estético tiene su analogía con la Biblia en cuanto creación literaria que otorga concretez a las vivencias religiosas. Además, como texto literario de vigencia colectiva, con aportaciones de diversas épocas religiosas, llegaría un tiempo en que la autoridad de la respectiva comunidad tendría que intervenir señalando autoritariamente sus límites. Por fin, el «intellectus fidei» que es la teología no dejaría de aplicar sus críticas. Así había de surgir la canónica teológica. Pero antes de abordar los problemas conceptuales del canon bíblico, resumamos lo que la cultura griega entendió por canon en los diversos órdenes a los cuales aplicó su criteriología.

Canon, ante todo, es una realidad concreta ¹⁵ (medida, obra de arte, ley). Como tal lleva a cabo la mediación entre el orden ideal de lo estético, ético, lógico, en orden al discernimiento de otras realizaciones igualmente concretas sometidas a mensuración. Es también plural ¹⁶ (muchas medidas, varios modelos, leyes diversas, principios primeros del conocer racional). Es abierto: da lugar a nuevos modelos y nuevas medidas por razón de las realidades siempre nuevas a mensurar. Es dinámica y direccional: orientado hacia adelante en un proceso inquisitivo ¹⁷. Es provisional: surgen nuevos valores, nuevas realidades, nuevos órdenes que replantean críticamente incluso el «canon» mismo fundante ¹⁹. Esta canónica tan

¹⁵ «Ante todo, el canon es siempre concreto; tiene esencialmente carácter de concreción» (X. Zubiri, *Inteligencia y Razón*. p. 58).

¹⁶ «El canon no tiene forma definida de ser canon. Por el contrario hay muchos modos distintos de ser canon, hay muchos modos de mensurar» (X. Zubiri, *ibid.* p. 59).

¹⁷ La realidad mensurante en su concreta condición y dentro de determinado modo de mensura, se va ampliando o retrayendo, y en todo caso se va modificando» (X. Zubiri, *ibid.* p. 59).

¹⁸ «El principio canónico es principio del inquirir» (X. Zubiri, *ibid.* p. 61); de ahí que todo canon sea direccional (*ibid.* p. 62).

¹⁹ «La razón como búsqueda no es solamente direccional, sino que, por serlo, es constitutivamente provisional: es la provisionalidad de la razón. La razón está siempre sometida a posibles 'refecciones' canónicas, que por serlo, son refecciones racionales: esta refección concierne al contenido de lo presentado en el canon» (X. Zubiri, *ibid.* p. 63).

perfecta y completa tenía dos limitaciones: no se aplicó al orden religioso, y no superó el nivel meramente natural. De ahí que la canónica griega al ampliarse al mundo cristiano provocara un nuevo y rico concepto de canon cuya aplicación al orden bíblico vamos a estudiar.

II

El canon, tal como lo aplicó el mundo griego al orden de los valores humanos, entró en la Biblia por San Pablo que alude a él en dos lugares de sus cartas (Gal. 6, 16 y 2 Cor. 10, 13. 15-16).

El más importante es el primero, que tiene además el mérito de haber introducido la expresión en el cristianismo. Sin entrar en el detalle de análisis exegéticos, señalemos su contexto y su peculiar género literario. Recapitulando cuanto en su carta había expuesto sobre la verdadera novedad cristiana frente a la suficiencia judía basada en la ley y las obras, Pablo escribe de su puño y letra algunas sentencias breves. Una de ellas suena así: *«Porque nada cuenta ni la circuncisión ni la incircuncisión, sino la creación nueva. Y para todos los que se sometan a este canon, paz y misericordia, lo mismo que para el Israel de Dios»*. El estilo epilogador, alusivo e inconcreto de la conclusión hace difícil la determinación filológica de las expresiones capitales: «nueva creación» y «este canon». ¿Cuál es el antecedente estricto del demostrativo «éste»? ¿Qué es en concreto la «nueva creación»? En cuanto a lo primero, los autores presentan una variedad grande de soluciones ²⁰. En general se limitan a señalar la inconcreción que carece de referencia precisa, pudiéndose entender del antecedente inmediato, o del contenido general de la carta cuyos motivos se recopilan. Lo mismo se diga de la «nueva creación» ²¹. En general se subraya que el abstracto «nue-

²⁰ Según Mussner (*Der Galaterbrief*, Herder, 1974, p. 415) el antecedente referencial es el «mundo» y sus normas que han quedado anuladas en 6,14. Le sucede la «nueva creación» como realidad positiva tras el rechazo de la circuncisión (6, 15). En concreto el «canon» es el Espíritu que se manifiesta en la nueva creación. En conjunto, según el mismo autor (p. 416) es todo la total de la Carta con su doctrina sobre la caridad y la libertad. Para un tratamiento crítico más amplio, Inge Lönnning, «*Kanon un Kanon*», p. 17-20. El paralelo de Fil. 3,16 en algunas variantes, ofrece el mismo sentido de Gal. 6,16.

²¹ La «nueva creación» es un concepto clave en la teología de San Pablo (cfr. además de este lugar 2 Cor. 5, 17). La nueva creación es el «hombre nuevo» (Rom. 6, 4; Col 3, 10-11). Su novedad está en su interior (Rom. 7, 22; 2 Cor 4, 16; Ef. 3, 16), y proviene de la acción renovadora de Cristo, el «hombre nuevo» por antonomasia (cfr. Ef 2,15), el «nuevo Adán» (1 Cor. 15, 35-49, Ran. 5, 12-21) con cuya

va creación» está por un concreto, que es el hombre nuevo (cristiano) pero incluyendo como modelo esencial, el hombre nuevo por excelencia que es Cristo. Tomando el antecedente inmediato «nueva creación» como la realidad que mejor engloba todo el conjunto de alusiones a lo que es modélico o canónico, advertimos en Pablo un conjunto notable de novedades bien subrayado por los especialistas en el tema del Canon. Pero creemos se debe prolongar más esta constatación. En mi opinión, el primer uso de la expresión «canon» en el cristianismo tiene unos planteamientos de una absoluta originalidad. Ante todo estamos en presencia de un uso formalmente religioso. Pablo señala el modelo al cual se ha de ajustar la existencia cristiana. Para ello se sirve no de una categoría canónica más o menos concreta o ya conocida, sino que recurre a un concepto supremo y englobante cual es el concepto de la nueva creación que incluye inseparablemente tres realidades: el hombre nuevo —cristiano—, el prototipo de ese hombre —el Nuevo Adán: Cristo—, y el nuevo cosmos.

En efecto, si bien el contexto es de tipo exhortatorio y sobresale la preocupación ética, no agota el canon ético el sentido del texto que —como hemos dicho— es de unas características inconcretas, y —por ello englobantes— por lo que es menester entenderlo atendiendo a todo lo que en Pablo significa la expresión técnica. Según esto, Pablo establece un nuevo modelo absoluto de criteriología cristiana. Y en ese punto advertimos que en lugar de señalar como canon únicamente una realidad concreta, al modo griego, Pablo se remonta al modelo absoluto. Aquí el canon no es una mediación modélica entre el orden ideal de los valores y las concreciones que es menester discernir, sino la realidad misma objetiva total: la creación nueva. Es un universal concreto que no tiene equivalencia en la canónica griega.

En Pablo hay un absoluto modélico: la nueva creación. Y este absoluto encierra todas las demás criteriologías concretas. Es posible dar al texto una interpretación minimista y quedarse con que san Pablo presenta únicamente un canon ético nuevo cuyo modelo es el hombre nuevo, pero sería con el perjuicio de reducir a su contexto inmediato el concepto teológico de creación nueva que en el corpus paulino tiene un sentido englobante. Por eso, esta canónica de

imagen ha de configurarse el hombre nuevo (cfr. Rm. 8, 29; 2Cor. 3,18; 4, 4) por ser Cristo la imagen de Dios en la primera y en la nueva creación (cfr. Col. 1,15-20). Sobre esta importante doctrina paulina, cfr. B. Rey, *Creados en Cristo Jesús. La nueva creación según San Pablo*. Trad. L. Gago Fernández, Fax Madrid, 1972.

Gal. 6, 16 hay que completarla con la que ofrece en 2Cor. 10, 13. 15-16. Veámoslo.

La perícopa de 2Cor. que hace referencia al canon cristiano es también de tipo alusivo y no hace sino aplicar a un caso concreto —a la misión apostólica de Pablo— el canon supremo de la soberanía de Dios. Léase en totalidad el complejo texto ²²:

«Nosotros, en cambio, no nos gloriaremos desmesuradamente: antes bien, nos mediremos a nosotros mismos por el canon que Dios mismo nos ha asignado como medida al hacernos llegar también hasta vosotros. Porque no traspasamos los límites debidos, como sería si no hubiéramos llegado hasta vosotros: hasta vosotros hemos llegado con el Evangelio de Cristo. No nos gloriamos desmesuradamente a costa de los trabajos de los demás; sino que esperamos, mediante el progreso de vuestra fe, engrandecernos cada vez más en vosotros conforme a nuestro canon extendiendo el Evangelio más allá de vosotros en lugar de gloriarnos en canon ajeno por trabajos ya realizados».

En un texto de notorias dificultades en el orden de crítica textual y de gramática, sin entrar en los detalles técnicos que no hacen a nuestro caso, señalemos los aspectos relacionados con el Canon. Ante todo se establece un principio supremo de canon que es Dios. El es el que señala a Pablo el canon de su misión apostólica. La predicación de Pablo y su mismo apostolado quedan medidos por este divino canon. No hay caso semejante en la literatura griega. Pablo establece una canónica cristiana de nuevo cuño fundada en la soberanía de Dios. El apóstol acepta ese canon y se somete a él. No es como sus adversarios que establecen su propia medida —no habla aquí de «canon»— y se miden a sí mismos por él.

En este pasaje señala un aspecto no claramente tocado en Gal. 6, 16. Es el principio absoluto del canon cristiano que es Dios. Como ya se ha advertido, en la nueva creación, el autor supremo de la misma es Dios. Mas en Gal. 6, 15 no mencionaba ese supremo origen del canon de la novedad cristiana. Del Dios supremo autor del canon cristiano sólo menciona la misión apostólica que recibe autoritativamente del Padre por medio de Cristo (Gal. 1, 1). Nadie puede dudar de que ese canon de la soberanía de Dios que otorga la autoridad apostólica sanciona luego cuanto el apóstol en función de su misión va a realizar (1 Ts. 2, 7). De este canon de la autoridad di-

²² Conservamos la expresión «canon» en los lugares en que lo tiene la carta. Citamos el texto de la Biblia de Jerusalén.

vina que establece la misión apostólica, se hará una prolongación cuando se la aplique a la Iglesia al tiempo que establece el canon ²³.

Indiquemos, para terminar, que si el uso griego significó un salto cualitativo en la ampliación semántica de la expresión *canon*, el Cristianismo realiza un salto no menor creando su peculiar concepto de canon basado en la soberanía de Dios y la nueva creación iniciada en Cristo y prolongada en el cristiano.

No hay duda de que la doctrina canónica de 2Cor. influyó decisivamente en la abundante utilización de la expresión en la Patrística de los primeros siglos. Ya Clemente Romano conoce el «canon de la tradición» ²⁴, y del servicio ministerial ²⁵. Pronto empieza a hablarse del «canon o regla de fe» ²⁶, «canon de la verdad» ²⁷, el «canon del culto», el «canon de la Iglesia» o el conjunto del «canon eclesiástico» ²⁸. Desde Nicea las decisiones dogmático-morales de los concilios se llaman «cánones» ²⁹.

III

A pesar de un uso tan masivo del concepto de canon en la primera Patrística, la expresión no se aplica a la Escritura. Será en la segunda mitad del siglo IV (a. 360) cuando por primera vez se utilice la palabra aplicada a la Biblia. Un «canon» del concilio de Laodicea usó por primera vez el sustantivo «canon» y el adjetivo «ca-

²³ Las relaciones entre Cristo, la Apostolicidad y la Iglesia en relación con la formación del Canon las estudia K. H. Ohlig en *Woher nimmt die Bibel ihre Autorität? Zum Verhältnis von Schriftkanon, Kirche und Jesus* (Düsseldorf, 1970). Este libro forma parte de la tesis defendida en Münster en 1969. La parte positiva de la misma tesis apareció en 1972 con el título de *Die theologische Begründung des ntl. Kanons in der alten Kirche*.

²⁴ 1 Clem. 7, 2.

²⁵ 1 Clem. 41, 1. Sobre este período es esencial la tesis de I. Frank, *Der Sinn der Kanonbildung. Eine historisch-theologische Untersuchung der Zeit vom 1. Clemensbrief bis Irenaus von Lyon* (Herder 1971). Pero más que el concepto mismo de Canon le interesa la formación de la Escritura canónica.

²⁶ La fórmula corresponde a la «regula fidei» de los latinos. (Cfr. J. Quasten, *Regula Fidei* en LThK, VIII, 1102-1103).

²⁷ S. Ireneo, *Adversus Haereses*. I, 9, 4ss.

²⁸ Según Eusebio (*Historia Ecclesiastica* VI, 13, 3) Clemente de Alejandría compuso un escrito sobre el «canon eclesiástico».

²⁹ La expresión se encuentra en las actas del Constantinopolitano I, al referirse a las disposiciones del de Nicea (Cfr. J. D. Mansi. *Sacrorum Conciliorum amplissima Collectio*, III, 567).

nónico» refiriéndose a la Biblia ³⁰. Estamos ante un hecho de gran transcendencia para el uso futuro de la expresión, que es menester clarificar un poco. Hasta este momento, tanto el AT como el Cristianismo, se habían enfrentado con el problema del discernimiento de la auténtica palabra de Dios, mas no había actuado en ello como magnitud propia, la autoridad jerárquica. En Laodicea empieza a intervenir la autoridad de la Iglesia cristiana como principio cualificado de tal discernimiento. ¿Qué es lo que sucede en este momento en el seno del Cristianismo? ¿Estando ante un hecho igual al de la canónica griega de tipo jurídico, en la cual el principio activo del respectivo canon es la autoridad?

A pesar de ciertas analogías, en el fondo era algo de naturaleza distinta. Para comprenderlo es menester analizar el decreto. En el can. 59 se habla de libros que ya son «canónicos» y se los opone a otros «privados» (salmos). Son, pues, libros «públicamente» leídos como Escritura en la liturgia. En esta primera etapa, «canónico» no significa «conforme a un canon», puesto que tal canon aún no existe, al menos en el sentido de una norma pública y oficial de la Iglesia. Por tanto, su sentido es: «auténtico», o «verdadero» en el sentido de «libros tenidos por sagrados». Pero, en realidad, estaba ya en acción una canonización previa a la del Concilio. Una canonización provisional y carente de oficialidad. ¿Con qué canon se medía esa canonización provisional y no oficial? No hay duda de que eran dos esos cánones: ante todo la recepción del AT como Escritura normativa, a la cual se había homologado el NT, y la praxis eclesiástica que valía por un canon implícito: el de la tradición. Sobre esta situación adviene la intervención de la jerarquía eclesiástica dirimiendo las ambigüedades sobre el ámbito de los libros tenidos por canónico antes del Concilio. A partir del Concilio de Laodicea —que en el canon 60 elabora una lista autoritativa de los libros de la Escritura— el sentido de «canon» adquiere un matiz semántico distinto. Se ha constituido el «canon bíblico» de modo que «canon» empieza a significar la colección de los libros sagrados, y «canónico» equivale a «conforme al canon» promulgado en el Concilio.

Esta prolongación de la canónica paulina, a través del uso eclesiástico, a la determinación del elenco de libros sagrados es un he-

³⁰ S. Muñoz Iglesias traduce así el canon 59: «Que no conviene sean leídos en la Iglesia ciertos salmos privados y vulgares, ni libros no canónicos, sino sólo los canónicos del Antiguo y del Nuevo Testamento» (*Doctrina Pontificia*, I, BAC 136 Madrid, 1955, p. 157).

cho innegable. El resultado fue la oficialización de un nuevo valor de la Escritura que desde este momento va a ser —además de santa, sagrada e inspirada— canónica. Ha nacido una realidad eclesial nueva: el *canon bíblico*.

La Escritura es ya un todo clausurado, fijo y oficial al cual nada se puede añadir ni quitar. Subrayemos firmemente que este canon bíblico no es un mero catálogo de libros, al estilo de los cánones alejandrinos. Lo han defendido algunos autores, tratando de minimizar el elemento canónico para reducirlo a mera lista ³¹.

IV

En la intervención autoritativa del Concilio lo que sucedió fue lo siguiente. La Iglesia, en su intento de disipar definitivamente las incertidumbres de los fieles sobre determinados libros, utilizó como complemento de los criterios de discernimiento, la autoridad doctrinal. De este modo se corregían las deficiencias congénitas de la criteriología sobrenatural tradicional en el AT recurriendo a la autoridad doctrinal. Para mejor entender el sentido de la intervención conciliar resumamos la historia de los esfuerzos de la fe israelita en el AT por discernir la verdadera palabra de Dios y los escritos en los que, por inspiración, se encarnó aquélla.

Aunque no utilizara la expresión «canon», el AT tuvo su propia canónica que lo medía todo, y lo regulaba en última y definitiva instancia. Era el criterio de la Palabra de Dios. El pueblo de Israel, nacido de una intervención salvífica de Dios del orden de la palabra creadora, desarrolló una especie de instinto superior que le capacitaba para discernir en todo momento las verdaderas intervenciones de Dios bajo las cuatro formas que asumió históricamente la Palabra en Israel: los eventos divinos, las palabras proféticas, las leyes de la alianza, los dichos de los sabios. El caso modélico de estos discernimientos fue el que se utilizó desde los comienzos respecto de la persona del profeta. Del mediador carismático se recibía el oráculo divino y la interpretación inequívoca de los verdaderos eventos salvíficos. A él se le atribuía también la redacción inspirada cuando ponía por escrito sus dichos o los sucesos de la historia del pueblo de Dios. Distinguir al verdadero profeta era discernir la ver-

³¹ Esta fue la interpretación de Zahn (*Grundriss der Geschichte des ntl. Kanons*, 1904, p. 88). La carencia de fundamentos la puso de relieve Beyer (ThWNT, III, 605) lo mismo que Lönning («*Kanon im Kanon*», p. 86). Más recientemente W. Schmeemelcher en *Theologische Realenzyklopädie*, vol. VI (1980), p. 26.

dad de la presencia de Dios. Para ello fue necesario echar mano de una criteriología adecuada, que no siempre fue ni fácil ni exenta de ambigüedades ³². A pesar de todas las deficiencias de tal método fue una constante de la religión de Israel el esfuerzo por llegar a discernir claramente entre la verdadera palabra de Dios de la que no lo era. No se puede negar una profunda analogía —ciertamente en planos distintos— entre la búsqueda de la verdad de las cosas en la canónica filosófica griega, y el empeño israelita por discernir la verdad de las intervenciones de Dios por la palabra. La práctica secular de esta crítica sobrenatural llevó en Israel a la depuración de la palabra y su clasificación sistemática en cuatro órdenes principales, como hemos indicado más arriba. Superado el estadio oral de la Palabra, su puesta por escrito creó la literatura sagrada de Israel, dividida en tres grandes grupos: la Ley, los Profetas y los Escritos. La innata deficiencia de los criterios de verdad en el orden filosófico, tuvo su paralelo en Israel a la hora de diferenciar los libros de origen sagrado verdadero ³³. Lo llamativo es que, teniendo Israel un concepto muy desarrollado de la ley sagrada, y poseyendo una autoridad sacra en el sacerdocio, la monarquía y el profetismo, no recurriera explícitamente a una decisión de autoridad para dirimir las incertidumbres en materia de canon. Por eso se cierra el AT sin haber llegado a la constitución de un texto uniformemente aceptado como concreta y última instancia religiosa. Este término estaba reservado al Cristianismo con su concepción de la Iglesia dotada de una autoridad doctrinal y moral vinculante para la comunidad. Fue lo que sucedió en el ya estudiado Concilio de Laodicea y posteriores Concilios que avanzaron en la misma línea de la autoridad doctrinal jerárquica. El resultado fue la formación de una especie de triángulo canónico formado por los tres elementos siguientes: la doctrina normativa de la Palabra de Dios del AT, el concepto griego de canon cristianizado por Pablo, y la autoridad apostólica prolongada en la Iglesia que unía en un todo indisoluble los dos elementos precedentes. Así surgió el fenómeno original del Canon Bíblico como fenómeno típicamente cristiano.

³² Una monografía reciente de J. L. Crenshaw (*Los falsos profetas*, Desclée de Brouwer, 1986) estudia la criteriología del verdadero profetismo y sus deficiencias. Ver también *Hermeneutics in true and false Prophecy*, en G. W. Coats-B. O. Long (eds.) *Canon and Authority*, (Filadelfia, 1977, pp. 2141).

³³ Sobre estas incertidumbres ver D. Barthélemy, *L'état de la Bible juive depuis le début de notre ère jusqu'à la deuxième révolte contre Rome* (131-135), en *Le Canon de l'Ancien Testament. Sa formation et son histoire* (Ginebra 1984), p. 945.

El triángulo canónico estructurado en Laodicea se mantuvo hasta el siglo XVI. Prescindiendo de discusiones confesionales, nos interesa en este momento señalar las modificaciones estructurales que en el ámbito del canon introdujo la Reforma. El principal elemento modificador fue la contestación de la Iglesia institucional y su autoridad. En el triángulo del Canon éste era el elemento unificante último del canon cristiano y la normatividad de la Palabra, característica del AT. El rechazo de la Tradición y de la Iglesia como magnitud visible provocó lo que se ha llamado la «crisis del canon de la Iglesia»³⁴. En efecto, el rechazo de la autoridad de la Iglesia trajo la desintegración del clásico concepto de canon. Negada dicha autoridad, el canon ya no significa otra cosa sino la lista histórica de los libros de fe. El lugar de la autoridad eclesiástica lo ocupó la crítica teológica. Fue el momento en que empezó a actuar en teología el canon entendido en el sentido filosófico de Epicuro: discernimiento crítico de la verdadera palabra de Dios en los libros tradicionalmente considerados como sagrados. Era un retorno al canon antes del canon autoritativo de Laodicea. Pero esta búsqueda del «canon antes del canon» se convirtió en la búsqueda del «canon dentro del canon», pues no había lugar para recurrir a algo que no fuera la misma Escritura. Así, ya desde el mismo Lutero se establecían los principios del «canon dentro del canon»³⁵. Había surgido lo que H. Strathmann ha llamado la «enfermedad mortal» de la Teología del Canon en el Protestantismo³⁶. Reducido el Canon a mero catálogo eclesiástico, era fácil pasar a su estudio desde una fenomenología neutra de tipo meramente histórico literario. Fue lo que sucedió con H. Spinoza y las investigaciones liberales de Semler. Con el rechazo de la inspiración verbal, era normal que la canonicidad empezara a ganar interés como el valor más consistente de la Biblia. Así nace en el siglo XX la corriente del «Canon dentro del Canon» que es la conciencia crítica más lúcida de la canónica protestante de la Biblia³⁷. El punto de partida indiscutido es la crítica luterana al

³⁴ Un lúcido trabajo de H. Strathmann de 1941 (*Die Krise des Canon der Kirche*, reeditado por E. Käsemann en *Das neue Testament als Canon*, Göttingen, 1970, pp. 41-61) descubría cómo en el fondo de la crisis del Canon estaba otra más profunda, la de la misma Iglesia. Este trabajo inició la corriente del «Canon dentro del Canon».

³⁵ Según H. Strathmann, ya en el comentario de Lutero a Rom. 1, 17 estaba planteado el problema del «Canon dentro del Canon» (*Die Krise...*, p. 41).

³⁶ *Die Krise...* p. 41.

³⁷ Iniciado con el trabajo de H. Strathmann (cfr. nota 34) se desarrolló con las críticas de E. Käsemann al Canon como principio de unidad de la Iglesia (*Das NT*

canon «canónico» constituido por la autoridad eclesiástica. Esta nueva conciencia del canon, estructuralmente supone la sustitución de la autoridad por la razón crítica dentro de la fe en la palabra. Esta razón crítica siempre se dio en el discernimiento de la palabra de Dios verdadera en el AT. Pero las limitaciones de aquella criteriología exigieron el recurso a la autoridad. La Reforma sustituía la autoridad eclesiástica por la razón teológica, lo cual suponía un retroceso a los tiempos anteriores al Concilio de Laodicea, pero desde la contestación de la autoridad. El «canon dentro del canon» contesta la legitimidad de la autoridad como elemento creador de canonicidad. Una vez que se quiebra el triángulo canónico de Laodicea, veamos como se reestructuran sus principales piezas en el sistema del «canon dentro del canon» que es el intento de suplantarlos. En esta fórmula, «canon» viene a significar tres cosas: 1.^a La lista histórica de los libros tenidos por sagrados; 2.^a La «Escritura» en que se convierte aquella lista cuando ha intervenido la fe discernidora de los verdaderos libros sagrados; 3.^a El principio mismo de discernimiento que cambia la lista de libros en Escritura sagrada. He aquí las modificaciones conceptuales que se han incluido en la comprensión de la realidad «canon» a partir del siglo XVI.

El punto de partida y el método de la diacronía a que en este estudio se ha sometido el concepto de canon aparece bien en el subtítulo: «el canon antes del Canon». La contestación del siglo XVI realizó una involución hacia la época anterior a Laodicea buscando en la Escritura, y no fuera de ella, su propio criterio discernidor de la palabra de Dios. Lo que en realidad se buscaba era un «canon antes del canon» de Laodicea. Lo que en este trabajo hemos querido realizar ha sido sencillamente prolongar más allá esa búsqueda de un canon antes del canon. Hemos rehecho en forma esencial las etapas de la evolución conceptual del mismo desde la etimología semita hasta la estructuración compleja del binomio «canon bíblico». Este estudio nos ha revelado la existencia de tres etapas distintas en la evolución del concepto de canon: 1.^a La etapa semita limitada al orden de las mediciones físicas; 2.^a La etapa griega,

als *Kanon*, p. 124-134, del año 1951), las aportaciones de H. Diem (ibid. pp. 158-174) del año 1952, de W. G. Kümmel (ibid. pp. 62-97) etc. La tesis de N. Appel (*Kanon und Kirche. Die Kanonkrise im heutigen Protestantismus*) defendida en la Gregoriana en 1961 (publicada en 1964) sometió a una serena crítica dichos planteamientos. La obra encontró una seria acogida entre los protestantes. En 1967 el sueco Inge Lönning realizaba bajo la dirección de E. Käsemann un balance sobre el tema (publicado en 1972 con el título de «Kanon im Kanon»). Antes de esta publicación, Käsemann ofreció al público todas las piezas del debate en *Das NT als Kanon* (1970).

que adapta la palabra a las mediciones del orden de los valores humanos; 3.^a La etapa cristiana que, remontándose al mismo Dios, ha puesto en él el origen de todo canon: el canon de la creación nueva y el canon de la misión autoritativa del apóstol. Pero en la tradición eclesiástica la influencia del cuádruple canon griego ha sido muy grande. En el fondo, sin embargo, se advierte bien una especie de plaridad entre el canon véterotestamentario del discernimiento de la palabra y el canon paulino de la autoridad apostólica. La Reforma supone, estructuralmente, el retorno al canon del AT, con importantes elementos de contaminación derivados del canon de la razón crítica propia del mundo filosófico de Grecia.

VI

Al cabo de nuestro estudio podemos llegar a algunas constataciones básicas.

En cada uno de los tres grandes modelos de canon es menester distinguir una dimensión de constitución y otra de funcionamiento. Aunque parecen etapas históricamente sucesivas, en realidad son dimensiones inseparables. En la constitución hay un tiempo de provisionalidad en que paulatinamente se llega a establecer la medida canónica. Recuérdese la historia de todas las medidas físicas hasta desembocar en nuestro sistema métrico decimal. En literatura el fenómeno de la formación de los «clásicos» por la depuración de los valores literarios es también de larga duración. La formación de la «lógica», ha exigido muchos siglos de intentos por establecer una canónica filosófica. El canon bíblico es tributario de esta ley de larga duración en su constitución. Es según esta ley natural del canon como ha surgido el fenómeno histórico llamado "formación del Canon Bíblico".

En el orden de la constitución hay una constante y es la intervención, más o menos patente, de la autoridad. Las medidas son oficializadas por la autoridad que las impone como normativas. Las leyes éticas son —más que ningún otro canon— promulgadas por la autoridad. En el arte está la autoridad de los críticos de estética. En el canon religioso no podía faltar la autoridad jerárquica de la respectiva comunidad creyente.

La constitución del canon está inseparablemente unida a la crítica. Sólo el discernimiento de la funcionalidad de las medidas, o la presencia de verdaderos valores estéticos, etc., lleva a la señalación del respectivo canon. Es aquí donde se encuentra su lugar pro-

pio el fenómeno que en el campo bíblico se llama búsqueda del "Canon dentro del Canon".

Por último, es esencial a la constitución de todo canon la recepción. La adopción provisional de las medidas, la aceptación de las obras de los grandes genios, las normas éticas, la fe en los valores religiosos, preparan el establecimiento del canon, y una vez constituido, la recepción del mismo cierra el ciclo constitutivo de un canon.

El segundo elemento esencial al canon es su funcionalidad dinámica. Todo canon es algo operativo que pretende medir y discernir. Esa funcionalidad la realiza unas veces como medida, otras como modelo, otras como crítica. No hay canon que no actúe dinámicamente como medida y discernimiento.

He aquí lo que el estudio conceptual del canon revela como estructura universal del fenómeno «canon», al cual no es ajeno el canon bíblico. Pero por encima de las analogías están las diferencias. Lo común a los cuatro cánones griegos no permite una homologación total de los mismos al canon bíblico. Señalemos las diferencias que hacen del canon bíblico un algo único.

El canon cristiano tiene unas pretensiones que le hacen fundarse en algo superior e inaccesible a la mera criteriología o canónica de orden natural. En el AT —como hemos visto— es el concepto de Palabra de Dios. En el NT es la intervención creadora de Dios al establecer un nuevo orden, y su soberanía total al conferir, por medio de Cristo, la autoritativa misión apostólica. De esta canónica religiosa y sobrenatural depende la canónica concreta del orden de los libros sagrados.

Si pasamos a comparar las cualidades de este canon con las características que hemos apreciado en la canónica griega, encontramos analogías de base y grandes diferencias. Señalémoslas. Hemos visto, en primer lugar, que el canon griego es concreto. También lo es la canónica israelita. En la religión histórica de Israel, la palabra fue de una concretez y realismo llamativos. Concretas fueron las palabras de los profetas, concretas las leyes, concretas las intervenciones históricas, concretos los libros. Fue plural como hemos visto en las cuatro elementales formas de Palabra. Fue provisional, pues las nuevas palabras del período postexílico plantearon no pocos problemas sobre la comprensión de la palabra tradicional, además de que todo estaba pendiente de la revelación escatológica.

Si el canon griego fue dinámico, no lo fue menos la Palabra de Dios, cuya característica fue siempre la efectividad de lo anunciado.

Com
Y es
cato
conc
labra
palab
ante
virtid
to la
en C
da a
ñanz
opue
men
lo de
afec
defin
En d
y di
sion
reve
rrad
E
con
can
y en
tiam
do a
bra
con
de r
tica
orie
en
irre
exp
3
de,
el s
Auf
189

Como el canon griego, la Palabra de Dios fue abierta y direccional. Y esto hacia un doble futuro característico de Israel: la espera escatológica y la esperanza mesiánica. Pero esta canónica israelita conoció unas profundas modificaciones en advenimiento de la Palabra Encarnada. En primer lugar, la cuádruple pluralidad se hizo palabra única en Cristo (Hb. 1, 1-2). La provisionalidad desapareció ante la definitividad de la palabra última y total. La apertura se convirtió en clausura y conclusión. Todo esto revela ya que desde Cristo la Escritura iba a ser un todo cerrado. De hecho, el AT se cerró en Cristo, y el mismo NT, en cuanto palabra escrita, estaba destinada al mismo final, una vez que recogiera sustancialmente la enseñanza de Cristo ³⁸. ¿Quiere esto decir que el canon bíblico es algo opuesto, en puntos esenciales, al concepto de canon en Grecia? Es menester distinguir. El Cristianismo lleva en sí mismo la paradoja de lo definitivo y de lo no-totalmente-realizado. Y esta dimensión suya afecta también a su canon. El canon bíblico es un todo cerrado y definitivo. Pero lo es únicamente en cuanto a la letra de la Escritura. En cuanto a la realidad del contenido —Cristo— es dinámico, abierto y direccional en expansión hasta la Parusía. En cuanto a la provisionalidad, lo definitivo de la Palabra Encarnada, espera la última revelación de la Segunda Venida. El canon cristiano es, pues, cerrado y abierto, provisional y definitivo, direccional y fijo.

Este es el final al cual nos conduce una revisión de los aspectos conceptuales del canon bíblico. Una obsesiva concentración en el canon autoritativo ha provocado actitudes polémicas y apoloéticas y empobrecido enormemente el riquísimo concepto de canon cristiano de la nueva creación formulado por Pablo. Este canon, aplicado a la Escritura, podía haberse prolongado en la línea de la palabra interior escrita en el corazón de los cristianos (2 Cor. 3, 2-3) como la auténtica palabra del hombre nuevo, dotado —lo mismo que de una nueva ley— de una palabra nueva e interior. Tres características del hombre nuevo —ley nueva, culto nuevo, palabra nueva— orientan hacia una nueva visión del canon bíblico cristiano. basado en el canon primordial de la nueva creación.

Estas características del canon cristiano hacen de la Biblia algo irreductible, incluso al orden general del canon religioso, y tienen su explicación en el origen singular de la Biblia, que se expresa en el

³⁸ El carácter cerrado del Canon ha sido discutido en diversos modos. W. Wrede, p.e., consideraba el Canon esencialmente abierto, y extendió su contenido —en el sentido de meros textos del Cristianismo primitivo— hasta los Apologetas (*Über Aufgabe und Methode der sogenannten Neutestamentliche Theologie*. Göttingen, 1897, pp. 85ss.).

concepto de Inspiración, es decir, en un origen directa e inmediatamente divino. Por eso el canon reposa sobre el carácter divino de la Escritura. La formación del Canon Bíblico es el término de este discernimiento elemental de la condición inspirada de la Escritura. No vale decir que lo primero fue la formación del canon y luego el descubrimiento de su inspiración. En el orden de la concientización fue así, mas no en el orden real de los hechos.

Estructuralmente Canon e Inspiración son dos realidades inseparables. La condición inspirada es la realidad que hace de una palabra o un escrito algo «canonizable». El discernimiento que lleva a la formación del Canon tiene como fin descubrir ese valor. Por eso podemos concluir: el canon antes del canon es la inspiración (la palabra inspirada en cuanto *canonizable*). El canon dentro del canon es la condición de palabra de Dios en el texto *canonizado*, y es el alma de la Escritura. El Canon Bíblico es el conjunto de los libros inspirados, discernidos y reconocidos como tales. *Canon* es también el valor dinámico que la Escritura canonizada tiene para actuar como medida y modelo, norma y crítica de la existencia humana como nueva creación.

SEGUNDA PARTE

LA CONSTRUCCION

IV

TEOLOGIA BIBLICA DE LA INSPIRACION *

La inspiración bíblica está necesitada de un profundo replanteamiento ¹. El punto de partida debería ser una nueva interrogación a la Biblia sobre su propio origen. No es tan fácil empresa, pero merece la pena intentarla. En este trabajo se pretende ensayar una nueva investigación partiendo del supuesto de que en el origen de toda obra hay una intuición encarnada en una forma expresiva. De la polaridad entre ambas —mediante la invención— surge la obra artística. Este modelo de comprensión que explica la génesis de la obra literaria es perfectamente aplicable al caso de los autores sagrados. El presente estudio intenta un acercamiento de este tipo a la persona de san Pablo. Las cartas paulinas gozan de una gran inmediatez para conocer el instante de intuición creadora que condicionó su composición, haciendo de su autor uno de los escritores religiosos más geniales de la Humanidad. No es difícil identificar el momento de la intuición. Damasco es el punto de partida de lo cristiano de Pablo y de su actividad como predicador y escritor ². Mas

* Publicado en CHRISTUS NATUS. Al Prof. Dr. D. Salvador Muñoz Iglesias en su LXXV aniversario, Homenaje de sus colegas y alumnos, *EstBib* 50 (1992) pgs. 359-373, con el título "*Revelar en mí a su Hijo para que le anunciara*" (Gal 1,16). La dimensión inspiracional de la visión de Damasco.

¹ Vide supra pp. 29-84.

² Todos los grandes comentarios sobre Hechos tratan del tema de Damasco (Haenchen, Cadbury, Conzelmann, Dibelius, Jacquier, Kürzinger, O'Neill, Plümacher Dupont, Roloff, Trocmé, Schneider, Williams, Wikenhauser, etc.). Como monografías principales están las de G. Lohfink, *Paulus vor Damaskus* (Stuttgart, 1965) traducido al francés con el título *La conversion de saint Paul* (Lire la Bible 11; Paris,

no vamos a proceder en nuestro estudio desde los supuestos de la ciencia de la literatura, sino de la teología bíblica ³. En una parte primera abordaremos el evento de Damasco como fenómeno lingüístico a partir del texto autobiográfico en que se objetiva. Luego procederemos a penetrar en su dimensión revelacional con el fin de detectar los aspectos intuitivos generadores de la redacción inspirada. Por fin, completaremos el cuadro destacando la comprensión que Pablo tiene del ministerio del Nuevo Testamento como fuerza capaz de escribir la palabra de Dios en el corazón de los hombres.

I

Prescindiendo de las dos rápidas alusiones de 1 Tim 1,15-16 y 2 Tim 1,9-11, que pertenecen a la época déutero-paulina, el fenómeno de Damasco es un hecho perfectamente atestiguado por los textos de sus grandes cartas (Gál 1,11-16; 1 Cor 9,1; 15,8-9; Flp 3,4-12). Estos testimonios tienen una importante confirmación en Hch 9,3-19; 22,3-21; 26,4-18. Todos ellos pertenecen al lenguaje religioso definido desde D. Evans como autoimplicativo ⁴. No obstante,

Cerf, 1967), y la de S. Sabugal, *La conversión de san Pablo* (Barcelona, Herder, 1976). El tema de la intuición creadora literaria ocupa muy poco lugar en todos ellos. Los aspectos literarios de la obra de Pablo aparecen más destacados en J. Baruzi, *Création religieuse et pensée contemplative I. La mystique paulinienne et les données autobiographiques des Epîtres* (Paris, 1951)), y A. Brunot, *Le génie littéraire de saint Paul* (Lectio Divina 15; Paris, Cerf, 1955). El XVIII Centenario de la conversión de san Agustín (1986) suscitó algunos estudios sobre la conversión de san Pablo, por ejemplo J.-C. Fredouille, "Conversion personnelle et discours apolo-gétique, de saint Paul à saint Augustin": *Augustinus* 32 (1987) 121-131. El autor afirma que san Pablo es el creador del género literario del relato de conversión. Las presentaciones sintéticas del apóstol como J. Becker, *Paulus. Der Apostel der Völker* (Tübingen, Mohr, 1989), o G. Barbaglio, *Pablo de Tarso y los orígenes del cristianismo* (Salamanca, Sígueme, 1989), no entran en el análisis del tema que nos ocupa.

³ La teología bíblica no parece haber encontrado todavía su método: "El lugar de la teología bíblica es impreciso; su ámbito no goza de un estatuto indiscutible", dice P. Beauchamp, "Teología bíblica", en *Iniciación a la práctica de la teología I* (Madrid, Cristiandad, 1984) 192. Una exposición muy satisfactoria la hizo el P. Benoit el año 1965 en su trabajo *Exégèse et théologie biblique* (Exégèse et Théologie, I, Paris, Cerf, 1968) 1-13. Una exposición reciente es la del P. Beauchamp en la obra citada; una síntesis equilibrada se puede ver en Segalla-Bonora, "Teología bíblica", en *Nuevo diccionario de teología bíblica* (Madrid, Paulinas, 1988). Superando el concepto de teología bíblica elaborado en nuestra obra *Naturaleza de la teología bíblica* (Madrid, Cisneros, 1961), entendemos por teología bíblica la comprensión de la fe desde y por la Biblia.

⁴ D. Evans, *The Logic of Self-Involvement. A Philosophical Study on Everyday Language with Special Reference to the Christian Use of Language about God as Creator* (London, SCM Press, 1963).

hay en el lenguaje de Pablo importantes connotaciones de experiencia personal que, a efectos de un análisis más exacto, se incluirían mejor en el lenguaje llamado “de los espirituales” ⁵

Circunscrito el ámbito lingüístico del trabajo, es necesario fijar el género de las unidades literarias en que Pablo transmite su experiencia. Investigadores como G. Lohfink han abierto pistas muy útiles ⁶. Los relatos de Damasco pertenecerían al género de “apariciones”, tan abundante en el Antiguo Testamento. En este punto es menester puntualizar las características de la visión de Damasco en lo que carece de paralelos veterotestamentarios ⁷. En efecto, la aparición del Resucitado es un fenómeno único por doble motivo: en todo el Antiguo Testamento no hay un caso de retorno visual del más allá, y san Pablo es el único apóstol que no ha tenido previamente una experiencia sensible del Cristo histórico. En cuanto a lo primero, las cristofanías pascales introducen en el género de las apariciones bíblicas un “novum” absoluto. En el Antiguo Testamento nunca se dan apariciones de personas humanas que han pasado a la otra vida ⁸; mucho menos, de seres resucitados. Esto podría parecer un detalle accesorio, mas no es así. Con las manifestaciones del Resucitado se inicia un nuevo modo de relación entre el mundo visible y el invisible. Una realidad somática de tipo humano, glorificada, empieza a actuar experimentalmente en el mundo de la his-

⁵ J. Ladrière, “Le langage des spirituels”, en *Articulation du sens* II. *Les langages de la foi* (Cogitatio fidei 125; Paris, Cerf, 1982) 67-83. El autor limita su análisis a los espirituales cristianos, pero como fenómeno de lenguaje es aplicable al interior mismo de la Biblia en la personalización y progreso revelacional de la historia de la salvación. Los fenómenos de las vocaciones proféticas al estilo de Is. 6,1-13, suponen una etapa previa de aceptación del credo israelita que, en el momento de la experiencia profética, se hace vivencia personal que prolonga y desarrolla la fe tradicional. Investigaciones recientes confirman estas relaciones entre el lenguaje de la fe y el lenguaje místico: “El lenguaje místico es una variante o una forma diferente del lenguaje de la fe. Ambos lenguajes suponen la experiencia religiosa”, G. Mucci, “Linguaggio mistico e funzioni linguistiche nelle ‘estasi’ di santa Gemma Galgani”: *CivCatt* 142 (1991, IV) 122. Véase también G. L. Hallet, “Mística e filosofia lingüística”, en *Mística e misticismo oggi* (Settimana di studio di Lucca, 8-13 settembre 1978; Roma 1979) 103-111.

⁶ G. Lohfink, “Eine alttestamentliche Darstellung für Gotteserscheinungen in den Damaskusberichten (Apg 9; 22; 26)”: *BZ* 9 (1965) 246-257. Lo esencial de este trabajo lo reproduce en *Paulus vor Damaskus* (cf. *supra* n. 2).

⁷ Los paralelos son: Gn 46,2ss; 31,11-13; 22,1ss y el apócrifo de José y Asenet (*La conversión...*, 79-82, que resume el trabajo de BZ, antes citado, 248ss).

⁸ La evocación de Samuel por la médium de Endor (1 Sam 28,11-19) no se puede considerar como una aparición del más allá. La visión de Jeremías por Judas Macabeo (2 Mac 15,15) pertenece al orden de los sueños (*ibíd.*, 15,11) y no es una verdadera aparición.

toría. La relación entre los apóstoles y Jesús resucitado es cualitativamente diferente de la que se daba en el Antiguo Testamento entre los videntes y Yahvé. La transcendencia absoluta de Yahvé hacía imposible la experiencia inmediata con Dios. La Encarnación lanzó un puente merced al cual el hombre podía relacionarse con Dios en una experiencia propiamente inmediata. El teandrismo de Jesús hizo ya posible la comunicación entre Dios y el hombre en un nivel inmediato. Pero tales experiencias no se comunicaron a otros en el período histórico de la vida de Jesús, sino sólo desde el momento en que el Hijo del hombre fue constituido en Hijo de Dios con poder, según el Espíritu de santidad, a partir de la resurrección de entre los muertos (Rom 1, 4).

En cuanto experiencia personal de Pablo, el encuentro de Damasco es un "unicum" en todo el Nuevo Testamento. A diferencia de las experiencias pascales catalogadas en I Cor 15,3-8, Pablo carecía de relaciones con el Jesús prepascual⁹. Vive, pues, en Damasco, una cristofanía en estado puro. Acercarse al evento de Damasco supone, por tanto, adentrarse en ese mundo de vivencias luminosas que actuaron en Pablo como impresión de realidad de una naturaleza única. De aquella aprehensión religiosa primordial se derivó la misión apostólica y la vocación literaria de Pablo. Pero las condiciones únicas de semejante impresión de realidad le procuraron no pocas dificultades a la hora de expresarla literariamente. De ahí su recurso a lo que en nuestros días se llama "lenguaje de los espirituales" como el medio más apto para comunicar la vivencia de su iluminación de Damasco.

II

Una primera característica de los relatos conversionales de san Pablo es la distancia cronológica que media entre el evento y su comunicación testimonial. Entre Damasco y su narración en Gál 1,13-14 y Flp 3,7-12, ha transcurrido ya un par de decenios, señalados por no pocos acontecimientos de singular significación de los que nos informa el mismo Pablo y el libro de los Hechos. A los tres días de la visión, pide el bautismo (Hch 9,18) y entra en la Iglesia que tan ferozmente había perseguido antes (Gál 1,13). Recibe la visita de

⁹ Sólo una simplificación periodística ha podido inducir a W.D. Saffrey a afirmar en su *Histoire de l'apôtre Paul* (Lire la Bible 91; Paris, Cerf, 1991) 30-31: "Il n'y a aucune différence entre l'apparition de Damas et les apparitions successives de Jésus aux apôtres entre la résurrection et l'ascension".

Ananías (Hch 9,17-19; 22,14-16) y queda curado de su ceguera. Inmediatamente empieza una actividad predicadora que termina en un fracaso (Hch 9,20-22; 26,20). En la imprecisa geografía de "Arabia", un tiempo de reflexión (Gál 1,17) le ayuda a captar en profundidad el alcance de su experiencia con todas sus consecuencias. Al cabo de este paréntesis contemplativo inicia su febril actividad como apóstol en una ininterrumpida sucesión de viajes y de escritos que dirige a sus iglesias. Precisamente es en su segundo viaje apostólico cuando inicia su actividad literaria condicionada por urgencias pastorales que no permiten una presencia corporal entre los fieles de Tesalónica. Era la mitad del siglo I cristiano. Todavía no se había editado ninguno de los escritos que formarán luego el Nuevo Testamento. En esta parte primera de su actuación literaria no hace referencia alguna a los episodios que cambiaron su vida. Un incidente bien desagradable— la contestación de su misión apostólica por los judaizantes de Galacia— le lanza a describir narrativamente lo que recibió del Resucitado en el decisivo encuentro de Damasco. A partir de este momento las alusiones, más o menos desarrolladas, a aquel acontecimiento abundan en sus cartas.

En estos relatos llama la atención la ruptura estructural del discurso según se trate de la etapa persecutoria de su vida o del momento de su conversión. La aparición de Damasco divide en dos su vida: la etapa de perseguidor y la etapa cristiana. Entre ambas, un suceso metahistórico en cuya narración cambia por completo de lenguaje y recurre a expresiones de puro corte teológico ¹⁰. El relato de la preconversión (Gál 1,13-14; Flp 3,5-6) fluye normal en un lenguaje narrativo. Lo mismo se diga de la posconversión (Gál 1,16b-24). Mas el momento preciso de la conversión no es capaz de expresarlo si no es en lenguaje teológico tomado del vocabulario de las vocaciones proféticas: "Cuando plugo a aquel que me tenía segregado desde el seno de mi madre revelar en mí a su Hijo para que lo anunciara entre los gentiles..." (Gál 1,16). Si se quisiera simbolizar el relato conversional mediante un triángulo, nos hallaríamos con una base de tipo histórico-temporal que asciende en uno de los lados en perfecta coherencia narrativa. El lado descendente es tam-

¹⁰ Esta ruptura la ha subrayado con particular vigor St. Breton: "La rupture n'est pas seulement un partage du temps. Paul se hâte de la projeter sur une autre scène, pour contempler l'événement sous les espèces de l'éternité. Avec la certitude d'un savoir aussi intuitif qu'absolu, il peut écrire aux Galates: 'Mais quand Celui qui dès le sein maternel m'a mis à part et appelé par sa grâce daigna révéler en moi son Fils pour que je l'annonce parmi les payens'", *Saint Paul* (Philosophies; Paris, Presses Universitaires de France, 1988) 10.

bién del mismo tenor histórico. Pero la intersección de las líneas laterales se pierde en una cima luminosa invisible. Es propiamente el momento del encuentro de Damasco. Ahora bien, es precisamente este vértice invisible el que nos interesa, pues en él se sitúa la intuición creadora que no sólo cambia toda la vida de Pablo, sino que genera su vocación de escritor inspirado.

III

Acceder al vértice invisible de donde parten las líneas de este triángulo lingüístico es tarea vedada a las solas ciencias del lenguaje. No obstante, el análisis de las expresiones de fe en que comunica Pablo su vivencia contribuye a determinar el mundo de intimidad personal en que han acontecido determinados eventos. Con el fin de avanzar de lo expresado a lo que es el foco inefable de donde proceden las expresiones, resultan útiles los análisis de D. Evans sobre el funcionamiento del lenguaje autoimplicativo. En efecto, los relatos paulinos abundan en expresiones que denotan "afecciones sensibles" ¹¹ (*sensations*). Pablo cuenta que ha visto una luz y oído unas palabras; se ha sentido tocado por una fuerza violenta que le ha derribado al suelo. Hay también "estados corporales" (*bodily states*). Pablo queda ciego, sin ganas de comer, necesitado de ayuda para caminar. No faltan las "reacciones" (*responses*). Pablo dialoga con el aparecido, le pregunta quién es, qué pide de él, etc. Se hacen presentes determinados "estados afectivos" (*moods*). Pablo se siente enteramente desconcertado. No entiende nada de lo que le pasa hasta que recibe la visita de Ananías.

En cuanto a los "cambios", Pablo los sufre profundos, tal como se describen en Gál 1,16-24 y Flp 3,7-12. El fariseo se hace cristiano; el intachable según la ley se siente pecador; los valores que antes apreciaba se convierten en antivalores; cesa de buscar su propia justicia para contentarse con la que viene de Cristo por la fe, etc. Hay también "informaciones" (*reports*): Pablo se hace apóstol (1 Cor 9,1), enviado a los gentiles (Gál 1,16). si nos fijamos en los "comportamientos reveladores de una afección interna" (*feeling-revealing-behaviour*), vemos a Pablo dejar el grupo judío de Jerusalén, enrolarse en la Iglesia cristiana, predicar la nueva fe, etc. La variedad de expresiones de valor autoimplicativo es grande en los relatos conversionales. Pero —como ya hemos advertido— el len-

¹¹ Las expresiones técnicas de este párrafo están tomadas de *The Logic of Self Involvement*, 46-114.

guaje de Pablo alusivo a Damasco pertenece propiamente a la variedad que se ha llamado "lenguaje de los espirituales" o de los escritores religiosos experimentales.

Las características de tal modo de expresarse son las siguientes: 1) abundan las locuciones testimoniales desde una vivencia personal de lo ya creído, que comprometen al autor en una locución que es, a la vez, actualización y proclamación de lo que comunica ¹²; 2) asume la verdad de lo que enuncia, sometiéndose a todas las consecuencias de dicha pretensión ¹³; 3) manifiesta en una articulación significativa, el contenido real de la vivencia ¹⁴; 4) la expresa con recursos lingüísticos inteligibles a cualquier lector y hace posible el acceso comprensible del lector al objeto comunicado en el mensaje del escritor ¹⁵; 5) el acto de expresión facilita al autor nuevas etapas en su experiencia, al mismo tiempo que prepara al lector a parecidas vivencias ¹⁶. De acuerdo con estas leyes del lenguaje espiritual, el discurso de Pablo testimonia el paso de una etapa de fe vivida a nivel de creencias en el judaísmo a otra cuyo comienzo lo señalan las experiencias del mismo Dios anteriormente creído —el Yahvé del Antiguo Testamento—, que se revela como el Padre de Jesús, pero en una intervención que deja huellas de fuerte vivencia. La conclusión que se saca de esta somera prospección es que el relato testimonial de Pablo no sólo está dotado de auténtico sentido, sino que denuncia un fondo de vivencias personales que no se puede rechazar.

¹² "Nous retrouvons dans le langage des spirituels tout ce qui est vrai du langage de la foi, en particulier du langage de la proclamation, qui présuppose la confession de foi [...] Mais le langage des spirituels ajoute une modalité particulière au langage de la proclamation: il tente d'évoquer l'expérience, le retentissement dans le vécu, de ce qui est affirmé dans la confession de foi", J. Ladrière, *L'articulation du sens II*, 79.

¹³ "Il rend valable pour lui, même au moment où il s'exprime, ce qu'il affirme. Il opère ainsi sur son existence même [...] Son acte consiste à faire que ce qu'il proclame devienne effectif en lui", J. Ladrière, *ibid.*, 79.

¹⁴ "Par le langage, en outre, l'expérience devient communicable. Pour cela il faut qu'elle soit détachée de son individualité et révèle son universalité présomptive", J. Ladrière, *ibid.*, 80.

¹⁵ "L'expérience évoquée par le langage de spirituels, sous ses formes les plus élevées, n'est pas commune: elle est cependant dans la ligne du développement en quelque sorte naturelle de la vie de foi. C'est en ce sens qu'elle comporte une réelle universalité et peut être communiquée", J. Ladrière, *ibid.*, 80.

¹⁶ "Par son caractère anticipateur, le langage peut encore préparer l'expérience; en celui qui rapporte une expérience déjà vécue, il peut même ouvrir l'accès à des formes encore plus élevées... Il agit en quelque sorte sur ceux qui le reçoivent de manière inductive: il produit en eux une certaine disposition à avancer à leur tour dans la voie qui conduit aux états décrits, J. Ladrière, *ibid.*, 81.

IV

La teología bíblica se eleva sobre este material así inventariado y depurado. Su pretensión es llegar, de algún modo, al evento mismo. Para ello, lo primero que debe hacer es ordenar los diversos planos significativos que aparecen entremezclados y superpuestos en los textos. En efecto, comenzando por las expresiones de alcance sensorial, ¿qué es en realidad lo que Pablo dice haber visto? ¿Qué es lo que afirma haber oído? ¿Qué es lo que de verdad se dio en lo que narra como experiencia táctil? Pero, nótese bien, la pregunta no llega todavía a las realidades transubjetivas a que remiten las expresiones. Se trata únicamente de señalar las diferencias entre el alcance normal de dichas expresiones y la singularidad del uso que de ellas hace Pablo ¹⁷. En efecto, lo que entró por los ojos de Pablo no fue exactamente lo que percibían sus compañeros de viaje: el paisaje del desierto de Siria, los muros de Damasco, etc. Pablo vio otra cosa muy distinta: una realidad del mundo invisible. Su vista percibió la luz en que se le mostró envuelto Jesús resucitado. Lo que sus oídos oyeron no fueron las conversaciones de su séquito, el rumor del viento, el ruido de la ciudad cercana, etc. Pablo escuchó las modulaciones misteriosas que emanaban del personaje de luz. Lo que experimentó en el violento empuje que le derribó por el suelo no fue un golpe procedente de una causa natural, sino la fuerza imperiosa que dimanaba del Resucitado. No le cegó la claridad solar reflejada en el desierto, sino el fulgor de la visión. Sin dejar de ser verdaderamente sensoriales sus percepciones, lo que de hecho captó en ellas fue una realidad del orden invisible. Más aún, lo que vio y oyó no le llevó únicamente a conectar con una presencia humana del más allá. Lo que llegó a aprehender fue que aquella visión humana era el mismo Hijo de Dios. Sensación, comprensión intelectual, revelación de la condición divino-filial de Jesús forman tres niveles distintos de una única percepción en Pablo.

Al llegar a este punto es menester buscar las referencias reales —no meros hechos de lenguaje— para penetrar en el interior del fenómeno de Damasco, toda vez que la teología bíblica pretende la comprensión del contenido de los enunciados bíblicos. Y este punto real de referencia es el hecho mismo de la condición resucitada de Jesús, quien, por la fuerza del Espíritu de santidad, puede irrumpir en la historia provocando verdaderas experiencias en seres per-

¹⁷ G. L. Hallet ha analizado el sentido complejo que estos fenómenos del “ver” de los espirituales tienen en el ámbito de la lingüística, en su trabajo *Mística e filosofía lingüística*, señalado en nota 5, 106-111.

sonales que están en una condición de homogeneidad ontológica con su somaticidad humana. En el caso de la visión de Damasco nos encontramos con lo siguiente. Pablo ha sido "aprehendido" por Cristo resucitado (Flp 3,12) desde su condición de *σῶμα πνευματικόν* (1 Cor 15,44) que posee por la resurrección. Pablo, a su vez, como *πνευματικὸς ἄνθρωπος* (1 Cor 2,15) ha sido capacitado para entrar en un superior contacto con Cristo por una auténtica impresión de realidad humana. Este encuentro no está en el nivel de las posibilidades con que cuenta la mera iniciativa humana. La decisión pertenece a Jesús, el cual se digna dejarse ver (*ᾤφθη*, 1 Cor 15,8). He aquí la compleja realidad de lo que aconteció en Damasco. De esta rica unidad primordial brotará, como una de las expresiones más importantes, la actividad de autor inspirado cuando se ponga a transmitir su mensaje apostólico por escrito. Precisamente será Pablo el que inicie la literatura inspirada del Nuevo Testamento.

V

Antes de establecer la conexión entre la redacción inspirada y la dimensión de intuición creadora sobrenatural que posee el encuentro de Damasco es necesario subrayar un aspecto importante de dicha experiencia. Es su carácter irreductible a todo otro tipo de intuición creadora humana. Lo vivido por Pablo, a pesar de aparentes semejanzas, no tiene nada que ver con los fenómenos que están en el origen de los grandes inventos y las creaciones artísticas. No fue como el instante genial que lanza a los grandes hombres de la historia a realizar impresionantes descubrimientos, esbozar poderosos sistemas de pensamiento o promover movimientos revolucionarios que cambien el curso de la historia. Aunque tiene una cierta analogía con la intuición poética, por haber despertado en Pablo el genio literario, es un hecho diferente. Es el mismo apóstol quien, en una lúcida demostración, expone las diferencias cualitativas que separan los fenómenos de "sabiduría del mundo" (o "sabiduría humana") de las percepciones propias del conocimiento de Dios por la acción del Espíritu. Todo cuanto afirma al respecto en 1 Cor 2,12-16 sobre sí mismo como poseedor del conocimiento pneumático vale perfectamente para entender el hecho de Damasco, pues las experiencias pneumáticas a que alude empezaron, sin duda, en aquella ocasión ¹⁸. Resumamos

¹⁸ Sobre el fenómeno del conocer pneumático que posibilita el encuentro entre Jesús y Pablo, cf. A. M. Artola, "Comprehensus a Christo Domino" (Phil. 3,12). La struttura dell'esperienza di Cristo in san Paolo Apostolo", en *Mística e misticismo oggi*, 202-212.

el raciocinio. En su dimensión racional posee el hombre la capacidad de actuar en un doble plano de percepciones: las puramente humanas y las que vienen del Espíritu de Dios. Hay un conocimiento natural que depende de las capacidades normales del hombre y cuyo cometido es conocer las cosas del mundo, pero con la posibilidad de conocer, en esa sabiduría humana, la sabiduría de Dios, es decir, la religación del todo a su principio (Rom 1,19-20). El segundo conocimiento, enraizado igualmente en la condición intelectual del hombre, incluye capacidades cognoscitivas nuevas que provienen del Espíritu de Dios (*ibíd.*) y llevan al conocimiento de "las gracias que Dios nos ha otorgado" (*ibíd.*). Su característica es la "revelación" (1 Cor 2,10). Si el conocimiento del primer tipo o natural se atribuye al "espíritu del mundo" (1 Cor 2,12), el segundo es propiamente obra del "Espíritu que viene de Dios" (1 Cor 2,12). Entre los dos tipos de experiencia hay una franca incompatibilidad. La sabiduría humana no puede captar las cosas del Espíritu (1 Cor 2,14) ¹⁹. La iluminación de Damasco fue una revelación (Gál 1,16) de tipo pneumático. Como el hombre "naturalmente no capta las cosas del Espíritu de Dios" (1 Cor 2,14), su expresión en lenguaje normal es imposible; de ahí que las experiencias por el Espíritu sean "inefables". Aunque "indecible", el encuentro con el Resucitado no debía quedar reducido al ámbito de las experiencias incompartidas. Es verdad que no todas las experiencias se expresan; ni las que se comunican utilizan siempre el medio literario para su objetivación. La de Damasco estaba dinámicamente destinada a una transmisión por la predicación. Es lo que escribe Pablo en Gál 1,16: "Para que lo anunciara entre los gentiles". La revelación tenía una dimensión cierta de misión apostólica (1 Cor 9,1; 15,8-9). Mas ¿cómo realizar el paso de la inefable experiencia espiritual del Resucitado a la expresión anunciadora? He aquí cómo lo explica el apóstol (1 Cor 2,13). El Espíritu posibilita el hablar "no con palabras aprendidas de la sabiduría humana, sino aprendidas del Espíritu, expresando realidades espirituales en términos espirituales". En estas expresiones se encarna —en lenguaje— el acto primero de la revelación por el Espíritu, la misión, y la investidura apostólica, de forma que el contenido comunicado en las palabras aprendidas por el Espíritu es, estrictamente hablando, "palabra de Dios" (2 Cor 2,17; 1 Tes 2,13). Ya está descrito en todos sus elementos el even-

¹⁹ La naturaleza singular del conocer pneumático en san Pablo verla desarrollada en A. M. Artola, "*Spiritualis homo*": *La estructura pneumática del conocimiento religioso en el cristianismo según 1 Cor 2,10-16*", en *Credo in Spiritum Sanctum*. Atti del Congresso Teologico Internazionale di Pneumatologia, II (Libreria Editrice Vaticana, 1983) 873-886.

to de Damasco como una intuición creadora capaz de generar una expresión literaria inspirada.

VI

San Pablo es el primer autor del Nuevo Testamento que aplica la condición de "palabra de Dios" a la predicación apostólica. Es también el primero que tematiza el Nuevo Testamento como palabra de Dios escrita en los corazones de los fieles. Esta doctrina es la culminación de su teoría sobre el conocimiento del Espíritu que los ministros del Nuevo Testamento son capaces de comunicar con una acción directa en el interior de las almas. Para seguirle en estas profundizaciones es menester recordar lo que el Antiguo Testamento había anticipado sobre la palabra interior grabada en los corazones (Jr 33,31-34). Pablo tiene plena conciencia de pertenecer a la Nueva Alianza (2 Cor 3,6) y se atribuye a sí mismo la eficacia para poder escribir en el interior de sus fieles el mensaje recibido en Damasco. Ésa es su principal obra redactora: "Vosotros sois una carta de Cristo, redactada por ministerio nuestro, escrita no con tinta, sino con el Espíritu del Dios vivo; no en tablas de piedra, sino en tablas de carne, en los corazones" (2 Cor 3,6). "Vosotros sois nuestra carta, escrita en nuestros corazones, conocida y leída por todos los hombres" (2 Cor 3, 2). Detengámonos un momento en señalar la riqueza de estas afirmaciones ²⁰. Ante todo hay una carta escrita por el mismo Señor en el corazón de Pablo. Estamos en la Nueva Alianza con textos escritos en el corazón. El primero en recibirlos es Pablo en persona. Luego, Pablo reescribe esos textos en el corazón de los corintios con la fuerza del Espíritu del Dios vivo. Evidentemente, tanto la carta primera como la segunda significan lo esencial de la revelación recibida por el apóstol y transmitida luego en su predicación. Esta carta escrita en el interior de los corintios es susceptible de una lectura por parte de todos. Se trata de la vida cristiana de la iglesia de Corinto, que pueden leer todos los paganos.

²⁰ 2 Cor 3,2-3 forma parte de una sección sumamente embrollada. Ha sido objeto de numerosos trabajos. Últimamente (23-29 sept. 1985) fue objeto de una semana de estudios paulinos en la Abadía de San Pablo (Roma). Dos trabajos, el de J. Murphy O'Connor y A. Vanhoye (cf. *Paolo Ministro del Nuovo Testamento* [2 Cor 2, 14-4, 6] [Abbazia di S. Paolo-Roma, Benedettina- Editrice, 1987]) se centraron en los temas de este capítulo. De los múltiples aspectos tocados por el Apóstol nos fijamos únicamente en el hecho de los textos escritos por el Espíritu en el corazón de los hombres.

El horizonte de comprensión de todas estas ideas es la realidad de la escritura interior en el corazón de los fieles. Pablo no habla de ninguna otra actividad redactora suya. Pero es consciente de que su ministerio es superior a los del Antiguo Testamento. Por eso es seguro que, cuando llegue a componer textos al estilo de la "letra" de los escritos del Antiguo Testamento, los tendrá por "palabra de Dios" —como su predicación oral— y por palabra inspirada.

No hay duda de que 2 Cor 3,2-3 es el texto capital sobre el carisma redactor de san Pablo. En él se contienen recogidas con energía —si bien en forma demasiado breve y alusiva, y mejor que en ningún otro pasaje del Nuevo Testamento— la doctrina sobre el ministerio apostólico de la Nueva Alianza y la naturaleza de la predicación como locución del Espíritu que graba la palabra de Dios en las almas. Aunque no se aluda con palabras explícitas a la redacción de los libros inspirados del Nuevo Testamento, no hay duda de que la superioridad atribuida al ministerio apostólico incluye todos los carismas del Antiguo Testamento. Incluye también el elemento concienical de que gozan los apóstoles sobre su propio ministerio. Tal vez en esta descripción del ministerio de Pablo se contengan los mejores elementos para resolver el problema, que no ha recibido solución satisfactoria, de la inspiración de los colaboradores paulinos. Si la carta de Cristo escrita por Pablo en los corazones de los corintios es leída por todos, fácilmente se piensa en la analogía de la carta escrita por Pablo en los corazones de sus mejores discípulos, que éstos transcriben luego en sus textos, bajo el influjo del Espíritu. ¿Por qué razón las iglesias paulinas aceptaron tan fácilmente como cartas inspiradas y autoritativas los escritos compuestos por colaboradores o discípulos suyos, como pueden ser Heb, Col, Ef o Pastorales? ²¹

²¹ El problema de la inspiración de los colaboradores (amanuenses, secretarios, editores de los textos inspirados) ha llegado a un consenso. Fuera del mero amanuense, que nada modifica el texto del autor, y cuya acción forma un todo con la actividad del mismo, se supone que en todos los casos en que hay intervención autónoma el escritor en cuestión es formalmente un inspirado; cf. el estado de la cuestión en Manuel de Tuya, "La inspiración bíblica", en *Introducción a la Biblia* (BAC 262; Madrid, Editorial Católica, 1967) 133-136. Lo que en esta explicación no se aclara es la conexión entre el autor principal y los que actúan en su nombre. La doctrina paulina de la palabra interior escrita en los discípulos, mediante la acción del apóstol, por la presencia del Espíritu del Dios vivo, llega a ese fondo misterioso de la interacción entre los dos autores. La reciente y exhaustiva monografía sobre los secretarios de Pablo, E. Randolph Richards, *The Secretary in the Letters of Paul* (Tübingen, Mohr, 1991), no toca para nada el tema de la inspiración de los colaboradores.

VII

Aunque no tenga directa relación con el fenómeno de la intuición de Damasco, no queremos cerrar estas consideraciones sin aludir a un fenómeno característico de la actividad inspirada de Pablo. Nos referimos a la rápida canonización de su obra escrita. Si Pablo fue, cronológicamente, el primer escritor inspirado del Nuevo Testamento, su "corpus" epistolar fue también el primero en recibir —antes del cierre del Nuevo Testamento— el testimonio más explícito sobre su canonicidad. Ahí está la homologación que 2 Pe 3,15-16 hace de los escritos del apóstol con "las demás escrituras", es decir, el Antiguo Testamento. La presentación de la visión de Damasco como la colación de una misión apostólica, sometida a fuerte contestación, recibió el discernimiento positivo en el concilio apostólico (Gál 2,6-10). En forma semejante, el corpus epistolar paulino recibió del Espíritu que actuaba en el seno de la Iglesia primitiva el discernimiento positivo que lo declaró homologado a las Escrituras del Antiguo Testamento. De este modo, el autotestimonio del Nuevo Testamento sobre los escritos paulinos incluyen no sólo el dato referente a su origen divino e inspirado, sino también el de su canonicidad.

CONCLUSION

El evento de Damasco aparece en la vida de san Pablo como un fenómeno de una extrema riqueza y complejidad. Reducido a sus elementos esenciales, no fue sino la irrupción del Resucitado en la vida de Pablo, que carecía de precedentes experiencias de Jesús en su existencia terrena. Por el cambio que operó en el apóstol, se le llama "conversión". Pero fue también misión. Los elementos de impresión de la realidad de Jesús se presentan en los relatos de Damasco como una "visión" o una "aparición", y también como una "revelación". Por dinámica interior incoercible, la "visión-misión" tiende a la expresión, la cual se realiza en doble forma: la predicción oral y la redacción literaria. Distinguiendo en la totalidad del evento estos aspectos de intuición y expresión lingüística, fácil es descubrir en el fenómeno excepcional de Damasco el momento de lo que se puede llamar en lenguaje teológico la "inspiración". En efecto, la intuición sobrenatural del misterio del Resucitado busca, por la dinámica de la misión, la comunicación en formas de lenguaje. No hay discontinuidad entre la intuición-inspiración, la predicción como auténtica palabra de Dios, y la redacción literaria.

Esta constatación hace de la conversión de Pablo y de la comunicación lingüística de la experiencia total de Damasco un caso perfecto de los momentos constitutivos del fenómeno de la "inspiración bíblica" y ofrece, dentro de la misma Escritura, un modelo de autotestimonio inspiracional al cual nada le falta. Pero Damasco no es como las vocaciones proféticas del Antiguo Testamento. El apostolado de Pablo pertenece a la Nueva Alianza, y este hecho le otorga condiciones especiales. El apóstol tiene una singular conciencia de las novedades de su misión con respecto a la Escritura y su inspiración. La época de la "letra" pasó. Se ha abierto el Nuevo Testamento con su palabra escrita en los corazones. El primero que lo describe así es Pablo. Cristo escribió su palabra en el corazón del apóstol. El la reescribió en el interior de sus fieles. He aquí un fenómeno nuevo que otorga a la descripción inspiracional de Pablo un interés singular. Pablo es el mejor testigo de las realidades nuevas del carisma de inspiración en la Nueva Alianza. El elemento nuevo consiste en la pervivencia resucitada de Jesús, el cual interviene con su Espíritu, no sólo para provocar intuiciones sobrenaturales y ayudar en su transmisión oral y escrita, sino también para animar con un soplo nuevo la "letra" del Antiguo Testamento, actuar en el interior del hombre mediante una "escritura en el corazón" y componer textos homólogos a los del Antiguo Testamento, pero dotados de una perenne presencia del Espíritu en la Iglesia en orden a su viva comprensión.

Esta singularidad añade a la doctrina inspiracionista de Pablo una plenitud de sentido que no se contiene en los autotestimonios bíblicos del Antiguo Testamento sobre su inspiración. Lo cual obliga a repensar la teología de la inspiración bíblica que toma como analogía principal la profecía o la inspiración del Antiguo Testamento. El estadio de reflexión cristiana en que colocó san Pablo todo lo referente al origen, conservación, discernimiento y lectura de los textos inspirados desde la perenne presencia del Resucitado y del Espíritu por él enviado modifica profundamente el modelo inspirativo del Antiguo Testamento.

Este estudio sintético de teología bíblica sobre la dimensión inspiracional de la conversión de san Pablo pone en evidencia dos cosas. En primer lugar, que el mejor punto de partida para una teología de la inspiración bíblica es el autotestimonio de la Escritura sobre su propio origen divino. En segundo lugar, que es menester cambiar de metodología y no buscar en el Antiguo Testamento el punto de vista totalizante para entender el fenómeno inspiracional, sino en el Nuevo Testamento. Y dentro de él, en san Pablo.

V

LA INSPIRACION DE LA BIBLIA COMO OBRA LITERARIA *

El siglo XVII ha sido señalado como la época clásica de la teología de la Inspiración ¹. Sin quitar importancia a la espléndida producción inspiracionista del barroco, no hay duda de que el siglo privilegiado del interés por el dogma de la Inspiración ha sido el siglo entre los dos concilios vaticanos. En efecto, ésta ha sido la época en que empezó a estructurarse la *Propedéutica Bíblica* ², en la cual el tratado *De Inspiratione* ocupaba la parte más principal. Por otra parte, la preocupación por salvaguardar la Inerrancia Bíblica dio

Publicado en *EstEcl.* 56 (1981) 651-669 con el título: *De "Dios autor de los libros sagrados" a "La Escritura como obra literaria"*. Reflexiones sobre un siglo de teología inspiracionista.

¹ «Le XVII^e siècle est la grande époque, l'époque classique de l'étude de l'Inspiration», MANGENOT, en *DTC*, VII/2, col. 2145.

² Prescindiendo del tratamiento teológico que en los siglos precedentes se daba al tema del origen divino de la Escritura, los tratados sistemáticos de Introducción Bíblica o de Propedéutica empiezan después de la I Guerra Mundial (Cfr. HERMANDEZ MARTIN, art. *Introducción General* en «Enciclopedia de la Biblia», IV, 202-203). Los tratados sobre la Inspiración comienzan inmediatamente después de la *Providentissimus Deus* (1893) (Cfr. HÖPFL-LELOIR, *Introductio Generalis in Sacram Scripturam*, 1963, p. 11-12). El precursor del tratado fue Franzelin con su famoso libro "De divina traditione et scriptura", 1.^a edición litografiada, Roma 1860, con el título "De divinis scripturis"; en la forma actual, se editó por primera vez el año 1871, un año después del Vaticano I. Entre el Vaticano I y la *Providentissimus Deus* aparecieron los siguientes: SCHMID: *De Inspiratione Bibliorum vi et ratione*, Brixinae 1885, y las vindicaciones de Lessio del P. KLEUTGEN: *Leonardi Lessii doctrina de Inspiratione*, publicadas por SCHNEEMANN en 1881.

una extraordinaria actualidad al dogma de la Inspiración en los años de la llamada *Cuestión Bíblica*. Lo que para la Teología Fundamental —disciplina nacida en contemporaneidad con la Propedéutica— era el tratado *De Revelatione*, la Inspiración lo era para toda la ciencia bíblica. Y la principalidad que los temas del natural y del sobrenatural tuvieron al tiempo del modernismo y de la Nueva Teología, la tuvo también el tema de la Inspiración en los decenios en que se debatían los problemas de la crítica histórica aplicada a la Escritura. La *Revelación* y la *Inspiración* han sido en el siglo de entre los dos Vaticanos, las dos cuestiones fundamentales que han condicionado la Dogmática y a la Ciencia Bíblica.

Pero si la Inspiración ha acaparado la atención de los biblistas preocupados por las bases creyentes de su trabajo, tal acaparamiento está conociendo en nuestros días una repentina pérdida de interés. Se podría decir que en este siglo la obsesión por la Inspiración y la Inerrancia ha conocido, por una parte, una vertiginosa alza y una repentina baja en el ámbito de los intereses bíblico-teológicos. Esta realidad no deja de sorprender y surge inevitablemente la pregunta: ¿Cuál fue el punto de partida de aquella inesperada alza? ¿Cuáles han sido los factores desencadenantes del actual desinterés por el tema? ¿Cuál es el porvenir de la Teología de la Inspiración? He aquí la temática que aborda esta colaboración a la historia de la teología en el siglo de los dos Concilios Vaticanos.

I. LA ECLOSION DEL INTERES POR EL DOGMA DE LA INSPIRACION

La historia del dogma y de la teología de la Inspiración es bien conocida gracias a monografías exhaustivas que han estudiado al detalle los episodios de dicha historia³. Esto nos permite ser breves y proceder por referencias someras a una historia ya bien escrita.

La singular actualidad del dogma de la Inspiración en el período de los dos Concilios Vaticanos se debió, sustancialmente, a dos factores. Ante todo, a la necesidad de defender contra el racionalismo del siglo XIX, el origen divino de la Escritura. Esta necesidad provocó la definición dogmática del Vaticano I sobre la Inspiración. El segundo factor lo constituyó el problema de la Inerrancia bíblica, puesta de actualidad por la famosa Cuestión Bíblica de fines del siglo pasado. A los ataques contra la absoluta verdad de la Biblia res-

³ Ver más arriba pp. 40-46.

pondió el Magisterio mediante la encíclica *Providentissimus Deus* de León XIII. Estos son los hechos dogmáticos y los condicionamientos históricos que provocaron la actualidad del dogma de la Inspiración.

La especulación teológica estuvo igualmente condicionada por los mismos factores históricos, más las posiciones dogmáticas del Magisterio que orientaron en determinadas direcciones el trabajo de la reflexión teológica.

También esta historia es conocida. Sin ser repetitivos, recordaremos lo esencial de dichas preocupaciones.

En el tiempo prevaticano I un teólogo del Colegio Romano, el jesuita austriaco Juan Bautista Franzelin, estructuró un sistema teológico que salvara el origen divino de la Escritura contra las desviaciones minimistas de la teología contemporánea. Como punto de vista totalizante se fijó en una verdad básica de la tradición católica: *Dios es autor de la Escritura* ⁴. Pero ya desde el mismo punto de partida adolecía el sistema franzeliniano de un defecto de impostación. Se partía del supuesto de que Dios era el autor literario de la Escritura. Para ello se introducía un ligero deslizamiento y modificación de los textos del magisterio. En efecto, ningún lugar de la tradición contenía la expresión en su literalidad: *Deus auctor Scripturae, o Deus auctor librorum* ⁵. De la modificación de la fórmula se

⁴ Sobre Franzelin, además de las historias del dogma de la Inspiración, ver: Semana Bíblica Española, Madrid 1954, p. 131-164; COURTADE, G.: *J. B. Franzelin. Les formules que le Magistère de l'Église lui a empruntées*, en RScR. 1952, p. 317-325 (Mélanges Jules Lebreton). MERK, A.: *Kardinal Franzelin und die Inspiration*, Scholastik 1 (1926) 368-378.

⁵ La tesis de Franzelin aparece expuesta en la siguiente manera: «Libri sacri inspirati sunt ita, ut Deus sit librorum auctor», que se aclara luego: «... Scripturae credi debent *divinae* eo, quod sunt *libri Dei* et Deus est *librorum auctor*» (*Tractatus de Divina Traditione et Scriptura*, ed. 4, Romae 1896, p. 304), en sinonimia con la expresión «librorum auctor» él mismo forja otra de propia hechura: «*Scripturae auctor*» (p. 317, nota 1).

Estas expresiones, en su literalidad, no aparecen en ningún lugar de la tradición precedente. Cuando se habla de Dios-Autor, el sustantivo regido inmediatamente es *Testamentum* (utriusque Testamenti; NT, VT, etc.). En ningún lugar de la tradición precedente tiene la palabra Testamento el sentido *único* de libros, ni siquiera el sentido *principal* o *primario*. Siempre se alude a los libros en relación con el global *Testamento*. El deslizamiento y modificación terminológica no carecían de importancia, toda vez que de la inmediata aposición de *Auctor-liber* se va a sacar la teoría del autor literario. Sólo en el Vaticano I se relaciona explícitamente *auctor* con *liber*. «Eos vero (los libros del A. y del NT) Ecclesia pro sacris et canonicis habet... propterea quod Spiritu Sancto inspirante conscripti Deum habent *auctorem*» (EB, 77).

seguía su interpretación estricta de autor literario ⁶. Todo el edificio franzeliniano descansaba en la interpretación estricta de un puro antropomorfismo, o de una expresión aplicable a Dios sólo en una lógica de analogía impropia ⁷. No obstante, el sistema encontró una extraordinaria difusión, convirtiéndose, en cierto sentido, en el sistema comúnmente recibido en las escuelas teológicas del post-vaticano I.

La reacción contra el sistema franzeliniano partió de la escuela tomista, que a fines del siglo XIX comenzaba a recuperar el prestigio de los siglos pasados. Pero ello se debió sobre todo al hecho de la aparición de la *Providentissimus Deus* de León XIII.

Esta encíclica se publicaba sin afanes de originalidad o pretensiones de nuevas impostaciones en la teología inspiracionista. Leído ahora en la lógica interna de sus exposiciones, es fácil descubrir una precomprensión completamente franzeliniana de la Inspiración. Se parte del concepto de autor y se señalan las condiciones de funcionamiento intelectual de la composición literaria necesario para que uno sea autor: actividad de la inteligencia, de la voluntad y de las facultades de redacción ⁸. Pero, por una de esas imprevisibles leyes del desarrollo teológico, aquella encíclica supuso la oficialización de una teología del origen de la Escritura, no desde la categoría de *Dios-Autor*, sino de la *Inspiración*. La parte principal en este

⁶ Franzelin es insistente en explicar que la expresión *auctor* se debe entender en su sentido propio y estricto: «Ut Deus ipse princeps *auctor libri*, sensu proprio huius vocabuli censeri debet (p. 304).

⁷ El punto débil del sistema de Franzelin estaba en esta interpretación en sentido estricto y propio, de la expresión *auctor*. En realidad de verdad, lo que imponían tales expresiones como *auctor*, etc., al aplicarse a Dios era un análisis en el capítulo *De Divinis Nominibus*. Un planteamiento de este tipo hubiera revelado inmediatamente la inconsistencia de una interpretación *stricto sensu* del nombre divino-*auctor utriusque Testamenti* aplicado por la tradición eclesial y magisterial al ser divino. Tal análisis hubiera revelado que se trataba de un mero antropomorfismo. Llamar a Dios autor *cuiusvis Scripturae* (FRANZELIN, *De Divina Traditione et Scriptura*, p. 317), nota 1) es llamarle *historiador, profeta, cronista, evangelista, epistológrafo, apocalíptico*, etc.

⁸ La definición que la encíclica da de la Inspiración: «Nam supernaturali eius virtute...» (EB 125) termina con la siguiente explicación: «Secus non ipse esset auctor Sacrae Scripturae universae» (EB 125) indica bien el punto de partida del autor de la encíclica. Se cree saber que tal definición fue tomada del *Compendium* del franzeliniano P. Cornely, SI. (Cfr. COURTADE, J. B. *Franzelin...*, p. 321). La triple distinción de *iluminación intelectual, moción de la voluntad, asistencia de las facultades ejecutivas*, era también una idea de Franzelin (Cfr. «De divina traditione et scriptura», p. 316).

cambio de orientación la tuvo la escuela dominicana, especialmente por la intervención del P. Lagrange ⁹.

Es sabido que el objetivo concreto de la Encíclica era contrarrestar el efecto pernicioso de las hipótesis teológicas que limitaban la inerrancia bíblica. Pero tal efecto no se conseguía sin una cierta utilización del dogma de la Inspiración en función de la Inerrancia. Y esta funcionalización se conseguía mediante la asignación del cometido de iluminación como parte formal del carisma inspirativo. Y esto suponía identificar los efectos formales de la revelación con los de la inspiración ¹⁰. Muchos años habían de transcurrir hasta la clarificación de este punto importante.

Un punto de la encíclica que había de tener particular éxito en los decenios siguientes de teología teopnéustica fue la referencia a la instrumentalidad del hagiógrafo en la obra redaccional inspirada bajo la acción del Espíritu Santo ¹¹. No se hacía mención en la encíclica de la correspondiente *causalidad principal* de Dios. Esa causalidad recibía la denominación de *Autor*. El hagiógrafo no es llamado *autor*, sino solamente *instrumento*.

Dos grandes limitaciones tenía la encíclica en materia de teología teopnéustica: el acaparamiento del carisma de inspiración por la inerrancia, y la asignación a dicho carisma de una función formalmente reveladora.

Toda la historia de la teología de la Inspiración hasta el Vaticano II no será sino un doloroso forcejeo por no salirse de los límites señalados por Franzelin y León XIII al dogma y a la teología de la Inspiración. Y en el horizonte, siempre la obsesión de la inerrancia.

Si se tiene en cuenta que lo más característico de Franzelin fue poco a poco perdiendo terreno, se comprenderá todo el peso negativo de las limitaciones de la teología de la *Providentissimus Deus*.

⁹ LAGRANGE, J. M., O.P. *Inspiration des livres saints*: RB 5 (1896) 199-220. En forma más dialéctica y cerradamente antifranzeliniano, el P. ZANECCHIA, *Divina Inspiratio Sacrarum Scripturarum ad mentem S. Thomae Aquinatis*, Romae 1898; y : *Scriptor Sacer sub Divina Inspiratione iuxta sententiam Cardinalis Franzelin*, Romae 1903.

¹⁰ En la descripción del carisma inspirativo dividido en tres órdenes de acción: inteligencia, voluntad y facultades ejecutivas, se extendía el concepto de Inspiración a ámbitos que corresponden formalmente a la revelación. Tal es el caso de la iluminación de la inteligencia, acción propia de la revelación. BENOIT, P., *Révélation et Inspiration. Selon la Bible, chez Saint Thomas et dans les discussions modernes*: RB, 70 (1963) 321-370, especialmente la p. 365, como se dirá más abajo.

¹¹ «Quare nihil admodum refert Spiritum Sanctum assumpisse homines tanquam instrumenta ad scribendum, quasi non quidem primario auctori, sed scriptoribus inspiratis quidquam falsi elabi potuerit» (EB. n. 125).

Gran encíclica, que salió al encuentro de peligros bien amenazadores, pero con grandes limitaciones que habían de torturar no poco las mentes de escrituristas y teólogos durante decenios enteros.

Prácticamente, la teología inspiracionista de todo el siglo xx ha sido la oficializada por la encíclica de León XIII, entendida según las interpretaciones de la escuela tomista con su teoría filosófica de la causa principal e instrumental aplicada al caso de la intervención de Dios en la composición de la Escritura.

Ni Benedicto XV ni Pío XII añadieron nada sustancial al esquema leonino.

II. LA CRITICA DE LAS "TEOLOGIAS DE LA INSPIRACION"

A mediados del siglo XX (*Divino Afflante Spíritu, Humani Generis*) parecía que las impostaciones teológicas surgidas en la Iglesia Católica a raíz del Vaticano I y la *Providentissimus*, eran eternas e incambiables, por definitivas y perfectamente consolidadas.

Sin embargo, a los tres años de la *Humani Generis* y en la misma Ciudad Eterna, salía un artículo que significaba auténticamente el fin de las posiciones «recibidas» en aquella sazón. Un autor sin historial teológico (N. I. Weyns) sometía a una crítica radical las posturas teológicas oficiales entre los seguidores de Franzelin y los epígonos del P. Lagrange.

Comenzaba el autor por criticar el concepto generalmente aceptado sobre la esencia de la Inspiración. ¿Expresa la idea de *Inspiración* la realidad característica de la Escritura y de su origen divino? Y el autor recuerda que la expresión tiene historia de muchos siglos. En la literatura eclesiástica se ha hablado de inspiración tratando de todo escrito vinculado con el Espíritu Santo. Se ha aplicado la expresión no sólo a la Escritura, sino también a la Patrística, a los Concilios, a las tradiciones apostólicas ¹². Y concluía que la expresión *Inspiración* no se aplica únicamente a los libros de la Escritura, si significa su carácter distintivo frente al resto de la literatura religiosa o edificante ¹³.

¹² «In litteratura ecclesiastica divinitus inspirari seu dictari dicuntur non tantum Scripturae Sacrae, sed etiam Patres, Concilia et traditiones apostolicae» (WEYNS, N. I., *De natura Inspirationis juxta Concilium Vaticanum: Angelicum*, 30 (1953) 322.

¹³ «Quae citationes, ex magis perspicuis collectae, sufficienter ostendunt expressionem 'Spiritu Sancto inspirante conscripti' non solis libris biblicis applicari, nec

Tan inspirados están los Padres de la Iglesia y los autores místicos como los libros sagrados ¹⁴.

Si la expresión misma es de tal ambigüedad y polivalencia, la teología que resulte del análisis formal de la noción se verá afectada de las mismas limitaciones.

Del análisis de la *Inspiración* pasa el articulista al estudio del concepto de *Dios-Autor*. En este punto su análisis es más severo. El P. Bea había tratado de apuntalar las posiciones de Franzelin, clásicas entre los teólogos jesuitas, tratando de demostrar que San Ambrosio o San Agustín utilizan el concepto de *autor literario* o de *escritor* aplicado a Dios. Cuando el autor de los *Statuta Ecclesiae Antiqua* atribuía a Dios el concepto de *autor*, ya tal término tenía en el uso eclesiástico sentido de escritor en lo referente a la causalidad de Dios que produce la Escritura ¹⁵. Weyns replanteó desde el punto de vista positivo todo el valor de la argumentación de Bea y demostró que en tales textos no se trataba de un concepto estricto de escritor, sino de una idea general de *causa* ¹⁶. La conclusión a que

proinde declarare eorum characterem distinctivum. Nisi quis contendat, verba inspirare et dicere, ubi pro Sacra Scriptura adhibentur, intelligenda esse sensu strictiori, sensu vero largiori aliis in casibus; sed tunc distinctionem illam vindicare debet, cavendo ne iam supponat quod adhuc probandum est» (WEYNS, N. I., *De natura Inspirationis...*, p. 323).

¹⁴ Ibid. p. 322.

¹⁵ «Die Stellen aus Ambrosius und Augustinus zeigen klar, dass der Verfasser-Begriff, der auf die Hagiographen und andere Schriftsteller angewendet wurde, hier auf Gott übertragen wird» BEA, A., *Deus autor Scripturae: Herkunft und Bedeutung der Formel: Angelicum*, 20 (1943) p. 27-28. «Die Terminologie 'lex, prophetae, Evangelium, apostolus' ist nichts andere als ein anderer Ausdruck für das, was wir 'die Bücher des A. und N. T.' nennen, und ist in diesem Sinn seit Origenes allgemein gebräuchlich" (ibid., p. 28).

¹⁶ Procediendo por etapas históricas en el análisis filológico de la expresión *auctor* llegaba a las siguientes conclusiones: 1. *Hasta el Concilio de Lyon* no hay pruebas de un sentido de autor literario atribuido a la palabra *auctor*: «Ex quibus concludere licet, nullam adesse rationem, cur in documentis ecclesiasticis usque ad Concilium Lugdunense II inclusive Deum utriusque Testamenti auctorem intelligamus Deum scriptorem librorum sacrorum; sed plura suadere, ut potius cogitemus de causalitate divina generaliori, quam textus paralleli exprimunt, Deum dicentes doctorem vel conditorem» (WEYNS, N. I., *De natura Inspirationis...*, p. 326). 2. *El Lugdunense II* avanza en la profundización de la expresión *auctor* aplicado a la composición de la Escritura, pero sin llegar al sentido de autor literario: «etiam hic auctor optime servat sensum generaliore, et formula in decreto adhibita sic reddi potest: libri biblici omnes unum eumdemque eum habent causam seu eiusdem sunt divinae originis, quia eorum scriptores idem Deus inspiravit» (WEYNS, N. I., *De natura Inspirationis...*, p. 327). 3. *Trento* eliminó la referencia antimaniquea del autor de los dos Testamentos y avanzó en la aplicación de la expresión *auctor* a Dios en orden a clarificar la causalidad divina productora de la Escritura, pero no le dio sentido es-

llegaba el articulista de *Angelicum* era que en el Vaticano I la expresión *auctor* aplicado a Dios no tenía un sentido estricto de escritor, sino tan sólo de causa o principio originante de la Escritura ¹⁷.

El artículo no encontró eco favorable en la opinión teológica. Ya la misma dirección de la revista apostillaba el trabajo descargando toda responsabilidad sobre las ideas personales del autor, y subrayando el hecho de que muchas cosas habían sucedido en la Iglesia desde el Vaticano I, y la postura minimalista del crítico no recogía las aportaciones magisteriales posteriores a dicho Concilio ¹⁸. En España el P. Schökel, atento a las aportaciones nuevas de la reflexión sobre la Inspiración, se hizo eco de aquella evaluación crítica a que el teólogo Weyns sometía toda la teología inspiracionista contemporánea. Sus apreciaciones resultaron escépticas acerca del porvenir y de las posibilidades de la postura de Weyns ¹⁹. No obs-

tricto de *autor-escritor*: «Nec hic ulla adest ratio, cur auctor sensu strictiori quam antea audiatur; etenim hac voce simpliciter docetur libros biblicos divinam habere originem» (WEYNS, N. I., *De natura Inspirationis...*, p. 328). 4. El Vaticano I, que incluyó en la definición la expresión Dios-Autor en relación con los libros de la Escritura, tampoco tuvo intención de dar al vocablo un sentido técnico de autor-escritor: «Concilium Vaticanum imponere noluit strictiorem inspirationis biblicae definitionem a theologis in schemate originario propositam, sed simpliciter confirmare voluit hac de re doctrinam Concilii Florentini ac Tridentini, nullo modo ulterius progrediendo» (WEYNS, N. I., *De natura Inspirationis...*, p. 331).

¹⁷ «Ex his, quae hucusque nobis innotescunt, formulam Vaticanam 'Eos vero Ecclesia pro sacris et canonicis habet... propterea, quod Spiritu Sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem' sequenti modo reddere possumus: libros omnes a Concilio Tridentino recensitos Ecclesia agnoscit pertinere ad illum fontem revelationis, qui Scriptura Sacra dicitur, quia, ex eo quod sub influxu quodam positivo Spiritus Sancti conscripti sunt, divinam habent originem» (WEYNS, N. I., *De natura Inspirationis...*, p. 332).

¹⁸ «Cum Auctor articuli de inspiratione tractet iuxta Conc. Vaticanum huiusque modum loquendi dependentem a Conciliis anterioribus, non est mirandum, quod eius terminología sit magis generalis: Inspiratio est influxus Dei positivus. Deus est auctor i.e. causa S. Scripturae. Abstrahit ab ulteriore evolutione doctrinae et terminologiae in documentis posterioribus magisterii Ecclesiae (encyclicae: Leonis XIII, *Providentissimus Deus*, Benedicti XV, *Spiritus Paraclitus*, et Pio XII, *Divino afflante Spiritu*), in quibus natura inspirationis explicatur per causalitatem instrumentalem ex eo quod Deus est causa principalis S. Scripturae, auctor sacer vero eius instrumentum vivum, liberum et ratione praeditum» (WEYNS, N. I., *De natura Inspirationis...*, p. 336).

¹⁹ No ocultaba el P. Schökel su simpatía por la actitud replanteadora de Weyns, y su metodología crítica (que el profesor del Bíblico llamaba *positiva*); pero las previsiones del futuro no eran prometedoras: «El artículo, que pudo lucir larga cola de comentarios, se pulverizó en la atmósfera como un meteorito» (*Preguntas nuevas acerca de la Inspiración*. XVI Semana Bíblica Española, Madrid 1956, p. 276). En el fondo de la aportación de Weyns veía un afán latente de revisión (p. 277).

tante, el artículo fue leído con gran interés. Apenas habrá habido profesor de Propedéutica que en los años preconciarios no se haya inclinado a la lectura del interesante trabajo, accesible a todos los eclesiásticos por haber sido escrito en latín.

A la distancia de casi un trentenio, se puede decir que las previsiones de quienes no vieron en Weyns más que afán de revisión o un gratuito afán de crítica negativa no podían soñar en la revolución del Vaticano II. La verdad es que en la actualidad son mayoría los que piensan como Weyns y que la historia de la teología inspiracionista le ha dado la razón.

Para demostrarlo basta un simple repaso de los principales planteamientos posteriores a Weyns en materia de problemas inspiracionales.

Y comenzamos por la *Inspiración*, ya que Weyns atacaba el tema por esta categoría teológica. Pues bien, una lectura atenta de la abundante producción científica del P. Benoit, verdadero *doctor Inspirationis* en estos últimos treinta años, demuestra que el resultado de sus investigaciones ha llevado a una conclusión que Weyns consideraría como una confirmación positiva de sus posturas críticas.

Detengámonos en uno solo de los aspectos estudiados por el dominico: las *analogías de la Inspiración* ²⁰. Es la pieza clave del sistema de Benoit. Según este concepto, la Inspiración no es análogica únicamente en la manera como afecta a la inteligencia, a la voluntad, a las facultades ejecutivas y al contenido de la Escritura en sus diversos libros y partes, sino que es un concepto amplio que se aplica a diversas maneras de actuación divina por medio de los instrumentos elegidos para comunicar sus designios a la humanidad. Hay una inspiración *dramática o histórica*; hay una inspiración *profética, apostólica, escrituraria*. Hay una inspiración de *traductores* ²¹. Hay, por fin, inspiración de los *transmisores* de la revelación ²². Esta teología de la Inspiración da una primera impresión de atomización destructora del verdadero concepto de Inspiración. En

²⁰ El artículo básico sobre este concepto es: *Les Analogies de l'Inspiration*, en *Sacra Pagina. Miscellanea Biblica Congressus Internationalis Catholici de Re Biblica*, vol. I, p. 86-99, París-Gembloux 1959.

²¹ Sobre la inspiración de los traductores: *La Septente est-elle inspirée?*, en *Vom Wort des Lebens. Festschrift für Max Meinertz*, Münster 1951, p. 41-49; recogido en *Exégèse et Théologie*, I, p. 3-12, París 1961. Volvió sobre el tema en *L'Inspiration des Septente d'après les Pères*, en *L'Homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac*, vol. I, p. 169-187, París 1963.

²² *Inspiration de la Tradition et inspiration de l'Écriture*, en *Mélanges offerts à M. D. Chenu*, p. 111-126, París 1965.

realidad de verdad estas investigaciones no han hecho otra cosa que poner de relieve la afirmación de Weyns: la expresión *inspiración* no es privativa, exclusiva o característica de la Escritura, sino más bien un concepto amplio, vasto, oficializado en el vocabulario católico para designar técnicamente el origen de la Biblia, merced a la añadidura de *Bíblica* (Inspiración Bíblica) para designarla a modo de variedad perteneciente a un género más amplio que la engloba.

Pasemos ahora al concepto de *Dios-Autor*.

Esta categoría franzeliniana fue objeto de muy duros ataques desde los días del P. Zanecchia. Tras aquel período polémico, el año mismo de la *Divino Afflante Spiritu*, el futuro Cardenal Bea trató de apuntalar las posiciones ruinosas de Franzelin en un artículo que se considera definitivo ²³. No duró mucho tal impresión. Diez años más tarde el trabajo de Weyns sometía a nueva revisión todo el dossier de Bea, llegando en sus estudios positivos hasta el Vaticano I, como ya hemos referido en otro lugar. Después de Weyns se intentó una actualización de la teología franzeliniana por obra de otro gran especulativo jesuita y alemán: el P. Rahner ²⁴. La parte que de aquella construcción teológica apareció más floja y recibió unánimes críticas negativas fue su concepto de autor ²⁵. Rahner no logró rehabilitar la teología franzeliniana de Dios-Autor ²⁶. Sus méritos estuvieron en otra parte: concretamente en los aspectos eclesiales, que fueron la gran nueva perspectiva abierta precisamente por Weyns ²⁷.

Una crítica igualmente sustancial a la teología inspiracionista corriente fue la que llevó a cabo el citado P. Benoit al contraponer Inspiración a Revelación, y defendiendo que en las explicaciones generalmente aceptadas hay una indebida confusión entre ambos carismas. En efecto, desde el tratado de Franzelin, pero muy espe-

²³ Ver más arriba nota 15.

²⁴ *Über die Schriftinspiration*, Quaestiones Disputatae, I, Friburgo, 1 ed., 1958. Para un panorama de las reacciones críticas sobre la obra: ARTOLA, A. M., *Juicios críticos en torno a la «Inspiración bíblica» del P. Rahner: Lumen* 13 (1964) p. 385-408. Ver más abajo, pp. 159-181.

²⁵ Las críticas sobre el concepto del autor en ARTOLA, A. M.: *Juicios críticos...*, p. 400 y 404-407, verlas más abajo pp. 176-180.

²⁶ Para una crítica global ver más abajo pp. 176-181.

²⁷ Según Weyns, el aspecto distintivo de la Escritura es su destinación formal a la Iglesia: «Librorum biblicorum character distinctivus indicatur potius in altera formulae parte, iuxta quam 'ut tales Ecclesiae traditi sunt': in oppositione ad alia illa scripta, de divina eorum origine constat revelatione ad depositum fidei pertinente, cuius gratia Ecclesia eorum inspirationem fide divina credendam proponere potest» (WEYNS, N. I., *De natura Inspirationis...*, p. 336).

cialmente desde la *Providentissimus Deus*, se había situado el elemento formal de la Inspiración en la iluminación del entendimiento, cuyo efecto formal era la inerrancia de los juicios ²⁸. El P. Benoit trató de clarificar los conceptos. Todo lo que supone *iluminación* es del orden formal de la *Revelación* ²⁹. La *Inspiración* es un carisma formalmente diferente. Su objeto es la comunicación de las verdades de la revelación: un carisma formalmente perteneciente a la dirección del juicio práctico ³⁰. Esta crítica sometía a profunda revisión toda la teología corriente oficializada desde la *Providentissimus Deus*.

Otro concepto teológico seriamente sometido a revisión en los años a que nos estamos refiriendo fue el de instrumentalidad, oficializado por la encíclica de León XIII. Desde diversos ángulos de visión se opusieron reparos a una concepción que reducía al orden instrumental una operación humana inmanente como es el conocimiento o la volición ³¹. La encíclica *Divino Afflante Spiritu* trató de diluir las dificultades del concepto estricto de instrumento aplicado al autor sagrado bajo la Inspiración, precisando que se trataba de un

²⁸ BENOIT, P., *Révélation et Inspiration...*, RB 70 (1963) p. 322-324.

²⁹ «Je proposerais donc en définitive, de grouper sous le charisme de Révélation toute l'activité de connaissance spéculative suscitée en l'homme par la lumière surnaturelle de l'Esprit Saint. Son élément central et spécifique sera le jugement surnaturel de connaissance qui atteint la vérité avec une certitude divine. Il pourra porter sur des représentations communiquées surnaturellement par Dieu, comme dans le cas typique du 'prophète' qui a une vision (revelatio stricte dicta); mais il pourra aussi porter sur des représentations acquises naturellement et sur des jugements déjà formés para l'exercice naturel de l'intelligente (revelatio late dicta). L'essentiel est que, même dans ce dernier cas la lumière divine fera juger d'une façon supérieure et garantie ces vérités que l'homme pouvait déjà tenir de son information ordinaire. Elles recevront de ce fait une qualité nouvelle, surnaturelle, et si elles sont enseignées, au stade (logiquement) ultérieur de l'inspiration, elles se présenteront avec la garantie de l'autorité divine» (*Révélation et Inspiration*, p. 367). «Je propose de rapporter cette illumination du jugement spéculatif au charisme de 'révélation', entendu non plus comme une simple 'acceptio' passive de connaissances infuses par Dieu, mais comme un jugement surnaturel (avec ou sans 'représentations' surnaturelles) émis par l'esprit souverainement actif de l'homme sous la lumière de Dieu» (*Révélation et Inspiration*, p. 369).

³⁰ «Le charisme d'inspiration viendra diriger toute l'activité pratique la communication des vérités obtenues dans la révélation. Il éclairera lui aussi des jugements, non plus de pure connaissance spéculative comme dans la 'révélation'... mais des jugements spéculativo-pratiques et pratiques, c'est-à-dire des jugements qui dirigeront l'exécution concrète de l'oeuvre en conformité avec le but visé et avec les règles de l'art, et qui mèneront cette jusqu'à la réalisation ultime» (*Révélation et Inspiration*, p. 367).

³¹ Sobre estas objeciones hablé en el *Comentarios a la Dei Verbum*, BAC, 284, p. 392, nota 42.

instrumento vivo y racional ³². El P. Bea se hizo una vez más el abogado de causas difíciles defendiendo el sentido verdaderamente instrumental del hagiógrafo, al menos en el acto del enjuiciamiento inerrante de las verdades a consignar por escrito ³³. Pero tal explicación parte del supuesto de que la iluminación intelectual es el aspecto formal de la Inspiración.

No fue únicamente la vertiente de Dios-Autor la que fue blanco de las críticas de los teólogos. También la otra dimensión —la del hagiógrafo-autor— fue igualmente sometida a seria revisión. Los trabajos de McKenzie ³⁴ y McCarthy ³⁵ pusieron de manifiesto las dificultades de una teología de la Inspiración desde los supuestos de una teoría del autor humano, entendido según los cánones de la moderna concepción del autor. Los autores bíblicos desaparecen en la masa cuyos portavoces se hacen en sus escritos; la propiedad literaria no existe; los textos son adaptados y manipulados sin escrúpulo alguno, como realidad anónima disponible para todo el que pueda aportar alguna mejora en el curso de los siglos.

Esta noción disminuida de autor humano revelaba la gran importancia de la realidad comunitaria en la formación de la Escritura. La aportación crítica de Weyns había tenido el mérito de subrayar como la realidad característica y específica de los libros inspirados el hecho de su destinación a la Iglesia, con lo cual la realidad Iglesia emergía como elemento determinante en el concepto mismo de Escritura y de Inspiración ³⁶.

Así estaba la teología católica de la Inspiración en los días inmediatos al Vaticano II. El conformismo aparente de los Manuales ocultaba una realidad de auténtica crítica y fermentación de ideas sobre las verdaderas evidencias en aquella teología.

³² EB., n. 556.

³³ *Die Instrumentalitätsidee in der Inspirationslehre, Analecta Anselmiana*, 28, Romae 1951, p. 61.

³⁴ McKENZIE, J. L., *The Social Character of Inspiration: The Catholic Biblical Quarterly*, 24 (1962) 115-124.

³⁵ MCCARTHY, D. J., *Personality, Society and Inspiration: Theological Studies*, 24 (1963) 553-576.

³⁶ WEYNS, N. I., *De Natura Inspirationis...*, p. 336.

III. EL VATICANO II

La nota de la dirección puesta al final del artículo de Weyns daba a entender que muchas cosas habían entrado a formar parte del acervo comúnmente aceptado, a partir de las intervenciones magisteriales posteriores al Vaticano I. ¿Era verdad tal afirmación? A los seis años de publicado aquel manifiesto de crítica teopnéstica, se anunciaba un nuevo Concilio. La última sesión de dicho Concilio promulgaba una Constitución Dogmática sobre la Revelación. En ella se ofrecía la doctrina oficial del Concilio sobre la Inspiración. ¡Buena ocasión para un balance! ¿Qué cosas de la teología del siglo entreconciliar estaban sólidamente vinculadas al dogma? ¿Qué explicaciones teológicas podían presentarse con el respaldo y autorización del Concilio? ¿Quién sería el nuevo Franzelin que quedara consagrado como el *theologus inspirationis* del Vaticano II?

Para un observador atento que ha seguido de cerca los senderos de la teología preconiliar, la lectura del n. 11 de la *Dei Verbum* es desconcertante. Ante todo, una impresinonante poda y retorno a lo esencial, de todas las especulaciones preconiliares. Algo semejante a las simplificaciones de la reforma litúrgica del mismo Concilio. Sólo una segunda y desapasionada lectura descubre que en la *Dei Verbum* no hay sólo una poda y un retorno a lo esencial, sino también una serie de nuevas orientaciones suficientemente insinuadas por el documento conciliar.

Comencemos por el balance teológico que supone el Vaticano II en materia de Inspiración.

Si fijamos la atención en el concepto de Dios-Autor, a primera vista no hay en ello ninguna modificación. Se repite el Vaticano I con la vinculación *libros... auctor* de origen franzeliniano. Pero hay un par de palabras nuevas que no dejan de suscitar interés. Se introduce, por primera vez en documentos del Magisterio, la palabra *auctor* aplicada a los hagiógrafos³⁷. En segundo lugar, esos *autores* tan sorpresivamente introducidos en el documento conciliar son sig-

³⁷ Franzelin había establecido el siguiente principio: «Si homo (causa secunda) sensu proprio est et dicitur *auctor libri*, eo ipso negatur Deum (causam primam) esse *libri auctorem*» (*De Divina Traditione et Scriptura*, p. 317). En los documentos papales se evitó la utilización de la expresión *auctor* aplicada a los hagiógrafos. Únicamente las respuestas de la PCB al tratar del *autor* del Pentateuco, de los Evangelistas o de San Pablo como autores de sus respectivos escritos (Eb, n. 160, 181-182, 184, 187-189, 278-280, 332-339, 383-386, 390-391, 396, 402, 404, 406, 408-409, 413) la empleaban.

nificativamente denominados «verdaderos», es decir: en sentido propio y estricto. Los comentaristas han reaccionado inmediatamente. Si los hagiógrafos son los verdaderos y estrictos autores, Dios no es autor literario o escritor en sentido estricto y propio. Dios no es autor literario; Dios no es escritor ³⁸. Si el Vaticano II sigue llamando a Dios Autor, como los precedentes Concilios, el sentido de la palabra no crea dudas. Es un caso de analogía impropia.

Si de Dios-Autor pasamos a la Inspiración, las novedades son más sorprendentes. Casi toda la terminología de León XIII ha desaparecido. No hay mención de causalidades (principal-instrumental). Pero, lo que es más llamativo, tampoco se menciona el elemento formal de la iluminación intelectual para formar juicios inerrantes. La actividad formal asignada a la Inspiración es «poner por escrito la revelación» ³⁹. Esta es la gran modificación de la *Dei Verbum* en el orden de las nuevas orientaciones de la Teología de la Inspiración. Esta afirmación tan repetida por el Vaticano II sitúa decididamente el tratamiento de la Inspiración en el orden de las ciencias del lenguaje, en el ámbito concreto de la creación literaria. La *Dei Verbum* pone las bases dogmáticas para cuanto en los años preconciiliares se iba tímidamente trabajando por encaminar el estudio de la Escritura por el ámbito de las ciencias del lenguaje, concretamente en el campo de las creaciones literarias.

Estas son las novedades más importantes introducidas por el Vaticano II en relación con la teología corriente del preconcilio en materia de Inspiración. Se ha señalado también otras importantes modificaciones, tales como el recentramiento de la Inspiración en el dogma más principal de la Revelación, la señalación del carácter específico de la verdad bíblica (*veritas salutis*), etc. Con todo, la aportación más importante para la teología inspiracionista postconciliar creemos que se sitúa en la línea de lo redaccional y lo literario en que se impuesta la realidad específica de la Inspiración.

³⁸ He aquí algunos testimonios: «Gott wird nicht als 'auctor litterarius' im eigentlichem Sinn bezeichnet» (GRILLMEIER, en LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil, II, p. 545). «Alles, was zum *auctor litterarius* im streng technischen Sinn gehörte, ist auf seiten der menschlichen Verfasser zu suchen» (id. *ibid.*, p. 545). «Iddio non viene definito come *auctor litterarius* in senso vero e proprio» (GRILLMEIER, *Commento alla Costituzione sulla Divina Rivelazione*, Milano 1966, p. 134).

³⁹ Sobre este efecto formal de la Inspiración: ARTOLA, A. M.: *La Inspiración de la Sagrada Escritura*, en *Comentarios a la Dei Verbum*, BAC 284, p. 379-380; *La Inspiración y la Inerrancia según la Constitución dei Verbum*, en *XXVI Semana Española de Teología*, Madrid 1969, p. 477-478.

La Inspiración no es una de esas verdades reveladas de suficiente entidad autónoma como para constituir un artículo de fe, en el sentido tomista ⁴⁰. La teología del origen divino de la Escritura ha estado condicionada siempre por otras verdades más generales, cuyas vicisitudes seguía.

Agotadas las teologías de los Lugares Sagrados, de la inerrancia, del dictado verbal, etc. en el período de las ciencias del lenguaje empezó a tener una nueva actualidad el concepto de Dios-Autor, pero desde la autoría literaria del escritor sagrado.

A la súbita actualidad la teología de la Inspiración desde las ciencias del lenguaje, precedió una crítica de las deficiencias de los sistemas anteriores. El P. Alonso Schökel resumió con vigorosos trazos los motivos de la desafección por tales sistemas: hastío de los planteamientos especulativos, con un anhelo nuevo por métodos de trabajo positivos ⁴¹; comprensión más amplia del carisma inspirativo en su duración, rompiendo el cerco de hierro de la redacción definitiva y última ⁴²; ampliación del carisma de inspiración a trabajos análogos a los de la redacción literaria, p.e. los traductores de la Biblia ⁴³. Lo que en aquel diagnóstico campeaba era el optimismo por implantar el tema de la Inspiración en campos científicos más modernos y prometedores, como eran las ciencias del lenguaje ⁴⁴. El libro en que se aplicaban las nuevas orientaciones fue saludado con gran entusiasmo ⁴⁵.

⁴⁰ «Aliqua sunt credibilia, de quibus est fides secundum se; aliqua vero sunt credibilia, de quibus non est fides secundum se sed solum in ordine ad alia; sicut etiam in scientiis quaedam ponuntur ut per se nota, et quaedam ad manifestationem aliarum» (IIa-IIae, q. I, a. 6, ad 1). Sobre este tema ver más arriba p. 30 y se volverá en la p. 139.

⁴¹ «¿No se ha ido demasiado lejos en la elaboración especulativa del concepto de inspiración? ¿No convendrá revisar algunos aspectos, partiendo de hechos positivos? ¿No serán posibles nuevas líneas de avance especulativo, incorporando nuevos datos positivos?» (ALONSO SCHÖKEL, L., *Preguntas nuevas acerca de la Inspiración*, XVI Semana Bíblica Española, Madrid 1956, p. 277).

⁴² Es la *Inspiración sucesiva* que el mismo P. Alonso Schökel, siguiendo a Charlier, señalaba en el trabajo precedentemente señalado (*Preguntas Nuevas...*, p. 277-279).

⁴³ ALONSO SCHÖKEL, L., *Preguntas Nuevas...*, p. 279-280.

⁴⁴ ALONSO SCHÖKEL, L., *Preguntas Nuevas...*, p.280, donde lanzaba la idea de una ampliación del campo de estudio de la Inspiración en dirección a las ciencias del lenguaje, o el tema de *creación literaria* (p. 284-290).

⁴⁵ El libro aparecía en Herder el año 1966 (*Imprimatur* romano del año 1964) con título de *La Palabra Inspirada*. Obra traducida al inglés, alemán, polaco, francés

Pero estos planteamientos nuevos del ser de la Escritura no estaban carentes de dificultades ⁴⁶. En la multiplicidad y complejidad de dichas ciencias era difícil realizar la opción en favor de uno u otro de los puntos de vista totalizantes. Tanto la Lingüística, como la Semántica, la Semiótica, el Estructuralismo eran capaces de llevar a cabo análisis atomizados de las unidades literarias, o del fenómeno del lenguaje. Incluso consideraciones, a primera vista totalizantes, como la teoría de la obra literaria, se perdían en aspectos regionales de la realidad literaria, descuidando las visiones totalizantes.

Esta situación no dejaba de crear una cierta angustia y desencanto entre los teólogos de la Inspiración. Habitados a poseer una previa idea del ser de la Escritura, buscaban en vano un concepto que diera razón de la ontología de la obra literaria. Ciertamente, este trabajo era previo a la teología. Se exigía, pues, del campo de las ciencias filosóficas una teoría general a modo de ontología de la obra literaria o teoría general del libro que ofreciera las bases de una teología del Libro Sagrado en general, y la Escritura Inspirada de la religión cristiana.

En este punto de la teología, tan necesitado de la colaboración de la filosofía, uno de los filósofos cristianos contemporáneos más brillantes ha ofrecido su contribución como base para una futura teología de la Escritura y de la Inspiración ⁴⁷. Desde el punto de vista del tratamiento filosófico-teológico del tema del Libro Sagrado, la originalísima obra de St. Breton es, sin duda, la obra especulativa más interesante y vigorosa que se haya elaborado desde los tiempos del Modernismo.

CONCLUSION

Hace un siglo empezó la especulación inspiracionista partiendo de un dato por demás sugestivo: Dios Autor de la Escritura. Era una teología apresurada y provisional, como lo consentían las circunstancias de la teología un siglo después de la Revolución francesa.

e italiano, con una amplia difusión entre los alumnos del Bíblico y el círculo de lectores relacionados con aquel centro de estudios exegéticos de Roma. Cfr. Iglesia Viva, n. 5, 1966, p. 100 ss.

⁴⁶ Ver la recensión en *Estudios Bíblicos*, a la obra del P. Schökel, 26 (1967) p. 406-7.

⁴⁷ Nos referimos a la obra de St. Breton *Écriture et Révélation* de la cual hemos hablado en pp. 73-76.

Con todas sus deficiencias y limitaciones, consiguió la funcionalidad de salvar el origen sobrenatural de la Escritura. Ha transcurrido un siglo y nuevamente la especulación teológica sobre la Inspiración retorna al punto de partida de hace un siglo, aunque con preocupaciones diferentes y perspectivas nuevas. Ya no interesa tanto si el autor divino es o no un autor literario, ni si es primario el concepto de Inspiración. Nuevamente interesa la Escritura como libro: como producto divino-humano del orden de comunicación por lenguaje. Y la teología del último cuarto de siglo xx busca el concepto totalizante de la Escritura para conectar desde él con su principio divino. Y en esta era de las ciencias del lenguaje se presenta la Escritura, como fenómeno de lenguaje, como obra literaria. Pero ¿qué enfoque concreto privilegiar en ese estudio de la Biblia como obra literaria, en la selva de ciencias que se ocupan de la realidad literaria? En esta encrucijada, de nuevo aparece en el horizonte el viejo concepto del *Libro*. Pero esta vez con perspectivas y promesas nuevas: el libro como «unidad discursiva donde, cada cual a su manera, expresa y reproduce el universo en que se mueve» (St. Breton).

La afirmación de Oswald Loretz: «Die alte Inspirationstheorie hat nach allgemein verbreitetem Gefühl abgedankt. Ihre Zeit ist abgelaufen. Sie ist tot»⁴⁸ suena a forzada y poco atenta a las corrientes subterráneas que dan vida y actualidad a los temas esenciales de la fe cristiana. Y la teología de la Escritura y la investigación humana sobre su misterioso origen han sido y serán algo que fascinarán todavía a muchos pensadores de las cosas primordiales. Sólo hay variación de enfoque. Un enfoque prometedor en nuestros días es el que valoriza en la Biblia la realidad misma designada por su nombre propio, *graphé*, es decir: LA ESCRITURA EL LIBRO, LA OBRA LITERARIA. Esta es la base que permite elaborar luego una teología de la Biblia como Escritura, pero a condición de desentrañar el misterio de la misma como «Escritura divinamente inspirada» (2Tim.3,16).

⁴⁸ LORETZ, O., *Dans l'Enchevêtrement de l'Inspirationstheologie*, Stuttgart 1974, p. 173.

VI

SISTEMATICAS SOBRE LA INSPIRACION *

La inspiración de la Escritura no es una de esas verdades reveladas "secundum se" sino "in ordine ad alia" ¹. Es decir, se trata de una verdad estrechamente relacionada con otras de mayor entidad sobrenatural, de las cuales depende esencialmente en su cualidad de revelada. Esta sencilla constatación de base sirve grandemente para centrar el estudio teológico de dicha verdad. En efecto, tratándose de una verdad tan estrechamente dependiente de otras, su tratamiento teológico lo estará también. Así, a lo largo de los siglos, la doctrina del origen divino de la Biblia ha dependido casi totalmente de la doctrina más general y previa acerca de la divina Revelación o de la Escritura misma. Una doctrina teológica exclusivamente centrada en el dogma de la Inspiración no se ha dado nunca. Por otra parte, estando la Inspiración tan estrechamente unida con el dogma de la Revelación y de la Escritura como palabra de Dios, el enfoque particular que se dé a dichas verdades reveladas en su respectivo tratamiento teológico, influye necesariamente en la teología de la Inspiración. Con esto se puede llegar a la constatación general de que toda teología particular de la inspiración está condicionada por una teología más general de la Escritura.

* Publicado en *Scriptorium Victoriense* 17 (1971) 241-270 con el título de *La Sagrada Escritura como "Regla de fe" y sus repercusiones en la Teología de la Inspiración*.

¹ Ver más arriba, p. 30.

En otro lugar hemos estudiado un caso particular de teología inspiracionista condicionada por una teología previa de la Escritura. Nos referimos a la teología de la Escritura como *Lugar Teológico*, cultivada particularmente por la Escuela Salmantina ². Esta teología previa de la Escritura, trajo un particular modo de considerar la acción inspiradora: el dictado del Espíritu Santo. Al mismo tiempo supuso una valorización particular de la inerrancia ³.

Al presente quisiéramos estudiar un caso parecido de teología general previa acerca de la Escritura que condiciona la teología particular de la inspiración. Nos referimos a la teología controversista de las Reglas de la Fe, que considera a la Escritura como la norma o Regla Remota del acto de fe. Esta teología contrarreformista tuvo su hora de eficacia apologética cuando el Protestantismo negador del Magisterio. Pero más tarde degeneró en una técnica de análisis de los contenidos revelados y no revelados de la Biblia, que dio inicio a una particular teología de la misma Escritura. Esta teología es la que pretendemos estudiar en estas páginas. A diferencia de la doctrina de la Escritura como lugar teológico, que no tuvo mayor influjo en el desarrollo de la dogmática de la inspiración, la teología de la Escritura como regla de fe lo tuvo y muy grande, al ser utilizada como principal vía de solución cuando la famosa Cuestión Bíblica de fines del siglo pasado.

En la actualidad la Teología de las Reglas de Fe ha quedado ampliamente superada por la Constitución *Dei Verbum*. Igualmente, el peligro de la vivisección de la Escritura en partes inspiradas y no inspiradas, ha quedado conjurado. Pero esto no quiere decir que la historia de esta particular teología de la Escritura y sus repercusiones en el dogma de la Inspiración carezcan de interés. En realidad, la abundante literatura en torno a la cuestión Bíblica nunca se ha preocupado de investigar las raíces doctrinales de la corriente limitadora de la Inspiración a las cuestiones doctrinales de fe y costumbres. En estas páginas ofrecemos esa investigación. Nuestro punto de partida será el estudio de la teoría general de la Escritura como Regla de Fe, a partir del siglo XVI ⁴, con las consiguientes repercusiones de la teología particular de la Inspiración. Recorreremos luego las principales etapas de esa corriente teológica que, po-

² Ver nuestro artículo *Las aportaciones de la Escuela Salmantina a la Teología de la Inspiración en Scriptorium Victoriense*, 17 (1970), 220-236.

³ *Las aportaciones...*, p. 225-231.

⁴ Este estudio vendrá a confirmar indirectamente la afirmación nuestra de que los planteamientos fundamentales de la teología moderna de la inspiración tiene su punto de partida en las impostaciones del siglo XVI. Cfr. *Las aportaciones...*, pp. 234-235.

co a poco, va desviándose en dirección hacia la discriminación de lo revelado y no revelado de la Escritura. Esta consideración histórica nos hará comprender luego las razones profundas de aquellas extrañas teorías del siglo XIX que negaban la inspiración de los textos no referentes a la fe y costumbres. Por fin, veremos cómo la salida definitiva que ofreció el Concilio Vaticano II a los problemas de la verdad de la Biblia era posible únicamente desde la superación de la problemática creada por la teología de las Reglas de Fe, que había agudizado singularmente el conflicto de la extensión de la Inspiración y de la Inerrancia de la Escritura a todas sus partes. Este estudio contribuirá a demostrar indirectamente la realidad fundamental de que, siendo el dogma de la Inspiración algo esencialmente conexo con dogmas más importantes como son el de la Revelación y el de la Escritura como Palabra de Dios, es imposible un adecuado tratamiento de dicho dogma sin un adecuado planteamiento que tenga en consideración la ley de totalidad-complejidad constituida por el trinomio Revelación-Escritura-Inspiración.

I. DE LOS "LUGARES TEOLOGICOS" AL "TRATADO DE LA FE"

Una gran innovación de la Escuela Salmantina fue la creación del tratado de la Introducción General a la Escritura al insertar, en los Lugares Teológicos, un capítulo especial acerca de la Escritura⁵. Con esto hallaba el tratado sobre la Inspiración un lugar definitivo en la posterior teología de la Escritura. Realmente esto era una gran aportación y una notable originalidad en relación con la tradición tomista precedente que estudiaba el tema de la Escritura y de su Inspiración en el Comentario de la II-IIae, cuestiones 172-174, al tratar del carisma profético. Pero frente a esta manera de estudiar la teología de la Escritura surgió otra que miraba a la Biblia más bien como objeto de fe. Esto fue principalmente obra de los teólogos de la incipiente Compañía de Jesús, los cuales incluyeron el tratado de la Escritura y su Inspiración en el Tratado de la fe, comentando la II-IIae, cuestión I, artículo 10⁶. Pero no se trata en dicha modificación,

⁵ Cfr. *Las aportaciones...*, p. 235.

⁶ Incluso el tratado sobre la Profecía fue trasladado por el P. Suárez al de la fe, siendo —al decir de B. Decker (*Die Entwicklung der Lehre von der prophetischen Offenbarung von Wilhelm von Auxerre bis zu Thomas von Aquin*, Breslau 1940, p. 208)— en explicar dicho tratado, no en la sección de los carismas, sino en la parte de la fe.

de una simple mutación de lugar. Había en el fondo una teología diferente. Junto a la teología de la Escritura que la consideraba como el principal lugar teológico, surgía otra que la trataba como el principal objeto de la fe. Y dentro de ese objeto, en forma diferenciada, como la Regla remota de la misma, junto a la proposición de la Iglesia que se constituía en regla próxima e inmediata. En este ambiente contrarreformista nacía una nueva teología de la Escritura y de su inspiración, de gran porvenir para la teología controversista. Veámosla en el principal de sus representantes, el jesuita P. Gregorio de Valencia.

El paso de la teología de la Escritura del tratado de los Lugares Teológicos al Tratado de la fe se hizo de la manera más sencilla e inesperada.

El año 1585 el P. Gregorio de Valencia publicaba en Ingolstad su obra apologética sobre la demostración de las verdades de la fe católica titulada *Analysis Fidei Catholicae*⁷. Se trataba de una obra de reducido volumen, recogida luego en la colección de escritos controversistas del mismo autor con el título de *De rebus fidei hoc tempore controversis*⁸. Pero el año 1591, al editar su gran obra titulada *Commentarii Theologici*⁹, incluyó el folleto antes mencionado, en el tratado sobre la Fe, a modo de comentario a la II-II, q. I, a. 10. Desde este momento, queda iniciada la costumbre de integrar la Escritura en el Tratado de la Fe, considerándola como Regla remota de la misma.

Veamos ahora cuáles fueron las consecuencias de esta transposición en el orden de la sistematización teológica del dogma de la Inspiración.

La doctrina sobre la Escritura, en esta nueva estructuración teológica se puede situarla de la siguiente manera: para que se realice debidamente el acto de fe necesario para salvarse, hace falta una regla que previamente discrimine lo que pertenece a la fe o es

⁷ El título completo de la obra era: *Analysis fidei Catholicae, hoc est ratio methodica eam in universum fidem ex certis principiis ordine probandi, quam Ecclesia Catholica Romana adversus multiplices Sectariorum errores profitetur, libris VIII comprehensa, in quibus simul de Ecclesia, de Romano Pontifice, de Scriptura, de Traditionibus, de Conciliis, suis locis disputatur.*

⁸ Lugduni. 1591, pp. 1-93. Citamos el texto del *Analysis* por esta obra. (=RF).

⁹ *Gregorii de Valentia e Societate Jesu Sacrae Theologiae in Academia Ingolstadiensis Professore Commentariorum Theologicorum tomus tertius complectens omnia Secundae Secundae D. Thomae Theoremata.* Disp. I, Quaestio I, Punctum VII. (=CTh). Utilizamos la edición de Venecia, del año 1608.

una herejía ¹⁰. Esta discriminación la lleva a cabo el Magisterio de la Iglesia ¹¹. La intervención del Magisterio en materias de fe tiene lugar recurriendo a la Escritura, la cual queda considerada como Regla Remota de la fe ¹². De esta manera, la Escritura quedaba integrada, no sólo en el tratado de la fe, sino en el corazón mismo de la Eclesiología, toda vez que este extensísimo capítulo del *Analysis Fidei*, es una verdadera Eclesiología.

Descrita así la estructura general del acto de fe y el lugar que en dicho acto ocupan la Escritura y la Iglesia veamos cómo entiende el P. Valencia la naturaleza de la Escritura y el acto inspirativo del cual se deriva. En este orden de cosas, la teología del autor es netamente tradicional. Ante todo, la Escritura es la Palabra de Dios puesta por escrito ¹³. La redacción inspirada tiene lugar bajo el dictado del Espíritu Santo ¹⁴. Las cuestiones nuevas son las referentes a la relaciones entre la Iglesia y la Escritura y el modo cómo se verifica la inspiración bíblica, toda vez que afirma que la proposición de Magisterio está también divinamente inspirada. Estas diferencias las reduce a tres: 1.^a La acción dictante del Espíritu es de orden cualitativamente diferente, pues en los hagiógrafos obra el Espíritu de modo que no son ellos los principios activos de dicha redacción, sino más bien pasivos ¹⁵; 2.^a La segunda es la facilidad con que los hagiógrafos realizan su obra redactora ¹⁶; 3.^a La tercera, la libertad con que procede el Magisterio en sus decisiones mientras los hagiógrafos no gozan de tal libertad cuando actúan bajo la acción divina ¹⁷. Una última cuestión es la que se refiere a las diferencias de autoridad entre la Escritura y la Iglesia, declarándolas ambas intencionalmente iguales, aunque con variaciones y diferencias en cuanto a la extensión y al modo de las mismas ¹⁸.

Este era el tratamiento que recibía la Escritura al ser integrada en el Tratado de la Fe y de la Eclesiología, como objeto del acto de fe, bajo la proposición del Magisterio, que se convertía en la Regla y Norma próxima del acto de fe. ¿Qué destino le iba a caber en el futuro a esta doctrina, surgida en un ambiente de polémica antipro-

¹⁰ *CTh*, Punctum II, *RF*, p. 13.

¹¹ *CTh*, Punctum III, *RF*, p. 15; *CTh*, Punctum IV, *RF*, p. 16; *CTh*, Punctum V, *RF*, p. 18; Punctum VI, *RF*, p. 26; Punctum VII *RF*, p. 47.

¹² *RF*, p. 71.

¹³ *RF*, p. 71.

¹⁴ *RF*, p. 72.

¹⁵ *RF*, p. 71-72.

¹⁶ *RF*, p. 72.

¹⁷ *RF*, p. 72.

¹⁸ *RF*, p. 73.

testante e integrada luego en la exposición especulativa del tratado de la fe?

En un primer tiempo se siguió repitiendo sin variación notable la doctrina que acabamos de ver expuesta en el P. Valencia. Tal sucede con el P. Suárez ¹⁹. Pero pronto empezó una prolongación teológica del Magisterio como Regla próxima de fe que vino a modificar no poco el equilibrio y ortodoxia de las primeras exposiciones.

La integración de la Teología de la Escritura en el tratado de la fe se debía a la funcionalidad apologética exigida por la prueba de que el acto infalible de fe necesitaba de la proposición de la Iglesia como regla de fe. Esta teología hacía suponer que la Iglesia, al proponer las verdades de fe, llevaba a cabo un análisis para reconocer cuáles eran las verdades auténticamente contenidas en la Regla Remota que era la Escritura. Esta mentalidad tuvo grandes consecuencias en el desarrollo ulterior de la teología de la Escritura y de la Inspiración. El punto de partida concreto para tales desarrollos lo constituyó el hecho de que los teólogos empezaron a elaborar una teología controversista en la cual, por analogía con la función propositiva del Magisterio, se dieron a señalar qué verdades en concreto pertenecían a la fe católica y cuáles no. En este orden de cosas se concede suma importancia a la publicación de la *Regla General de la Fe* del controversista Veronio.

Francisco Véron (Veronio) (1575-1649) fue quin primero señaló en forma clara lo que él llama *Regla General de la fe católica* ²⁰:

¹⁹ Suárez trata de la Escritura al hablar de la *proposición del objeto de la fe* y sus reglas (Cfr. OPERA OMNIA, ed. Vivès, vol. XII, pp. 137 ss.) bajo el epígrafe: "*An Sacra Scriptura sit infallibilis regula fidei*" (ibid., p. 42). En este lugar ofrece, brevemente, todo lo referente a la Escritura: su *Inspiración*, su *Canonicidad*, su *Interpretación*. Esta integración de la Escritura en el tratado de la fe trae inevitablemente ciertos problemas teológicos difícilmente solventables, como se ve muy bien en el tratado de Suárez. En efecto, afirma en la definición de la Escritura que "*Scriptura instinctu Spiritus Sancti scripta, dictantis non tantum sensum, sed etiam verba*" (ibid. p. 142). Pero resulta que, como objeto de fe infalible, no es necesario tal dictado verbal (fortasse —dice— *haec proprietates Scripturae non esset necessaria ad certitudinem sententiarum*) (ibid. p. 143). Y resuelve el problema mediante recursos ajenos al tratado de fe donde estudia su naturaleza, a saber: su *dignidad* y su *especial prerrogativa* (p. 143). Sobre la doctrina de Suárez acerca de la Escritura como Regla de fe ver la tesis de VARGAS-MACHUCA, *Escritura, Tradición e Iglesia como regla de fe según Francisco Suárez*, Granada 1967, pp. 124-136 y 151-155.

²⁰ El título original definía bien el ambiente controversista en que surgía la obra y la funcionalidad contrarreformista que animaba al autor: *Règle Générale de la foi catholique séparée de toutes autres doctrines, contenant le moyen efficace par la reduction et réunion de ceux de la religion prétendue réformée à l'Eglise Catholique*, Paris, 1646. Más conocida es la edición publicada en latín por MIGNE en su THEO-

"Illud omne et solum est de fide catholica, quod est revelatum in verbo Dei, et propositum omnibu ab Ecclesia Catholica fide divina tenendum" ²¹.

La norma de Veronio obtuvo una fortuna extraordinaria. Inmediatamente comenzaron a publicarse numerosas obras en las cuales se aplicaba esta piedra de toque de la regla de fe a las más diversas verdades contenidas en la Escritura o la tradición para discriminar lo que debía ser creído de fe divina. Así nació una abundante literatura de Reglas de Fe ²².

La utilización que hizo Veronio de su nueva regla se limitó a las necesidades de su finalidad apostólica de conversión de protestantes. Para ello, señaló con toda claridad cuáles eran en las diversas materias controvertidas (La Gracia, la Justificación, Indulgencias, Purgatorio, Culto de los Santos, Presencia Real, etc.) las verdades estrictamente definidas y que exigían el asentimiento de la fe católica. Pero muy luego esta actividad discriminadora iba a entrar por caminos excesivos, aplicando a la misma Escritura las reglas discriminatorias de lo que era revelado o no.

Fuera de esta aplicación de la Regla de Fe a la cuestiones definidas por la Iglesia, la aportación de Veronio a la teología de la Escritura o la Inspiración es insignificante.

II. LA ESCRITURA MISMA SOMETIDA AL "ANÁLISIS DE LA FE"

El anglicano convertido Enrique Holden (1596-1665) fue quien contribuyó más decisivamente a introducir elementos nuevos en el planteamiento del análisis de la fe. En efecto, si Veronio se limitó a aplicar su norma de fe a las verdades definidas por el Magisterio, Holden fue más lejos en su análisis y trató de discriminar en la misma Escritura aquello que constituye objeto de fe divina, por contener revelación divina, y lo que no es sino creencia puramente católica, sin base de revelación divina. Nos encontramos en un momento importante de la teología de la Escritura y de la Inspira-

LOGIAE CURSUS COMPLETUS, vol. I, col. 13-1408, a la cual nos referiremos en adelante.

²¹ REGULA FIDEI CATHOLICAE, *Theologiae Cursus Completus*, I, col. 1313-1408.

²² Una buena colección de tales obras puede verse en J. W. J. BRAUN, *Bibliotheca Regularum Fidei*, 2 vols. Bonn, 1844.

ción, no sólo por las afirmaciones radicales que va a estampar Holden, sino por la repercusión que su postura va a tener para una gran parte de la teología posterior.

Comencemos por subrayar que Holden habla de la Escritura y de la Inspiración en el tratado de la fe cuyo objeto intenta discriminar ²³. También la finalidad que persigue es apostólica y controvertida, al estilo del P. Véron ²⁴. Para facilitar el acceso a la fe católica a cismáticos y herejes, intenta llevar a cabo una radical discriminación de lo que pertenece al fundamental depósito de verdades reveladas. Para ello parte del principio establecido por Veronio: el último principio en el cual se resuelve la fe es la divina revelación, propuesta por la Iglesia, de tal forma que, lo que no es revelado, no es objeto de fe divina ²⁵. Pero de este principio deduce unas conclusiones en las cuales nadie podía haber pensado. En efecto, los autores del siglo XVI habían enseñado que la proposición del Magisterio era la condición necesaria para un auténtico acto de fe. Mas ellos entendían esta Regla como norma de discernimiento entre verdades de fe y las deformaciones heréticas. Para ellos, todas las verdades contenidas en la Escritura eran de autoridad divina y merecían un acto de fe divina. Holden empezó a utilizar la doctrina de la Regla de Fe como medio de discernimiento también de lo que en la Escritura y la Tradición es verdad revelada y la que no es. Para ello echa mano de una noción de revelación tomada en sentido estricto, es decir: de verdad sobrenatural, conocida únicamente por divina manifestación. Pero no basta que la verdad sea una auténtica verdad revelada. Hace falta, además, la proposición autoritativa de la Iglesia ²⁶.

Una vez establecida esta férrea ley, entra a clasificar todo el material de afirmaciones que se contiene en la Escritura y Tradición, distribuyéndolas en cuatro apartados: 1. Verdades *divino-Católicas*; 2. Verdades *puramente católicas*; 3. Verdades *canónicas*;

²³ El título completo de la obra principal de E. Holden es: *DIVINAE FIDEI ANALYSIS*, seu *DE FIDEI CHRISTIANAE RESOLUTIONE libri duo*. La primera edición salió el año 1652. Reeditada diversas veces, incluso traducida al inglés, obtuvo una amplia difusión. Una idea del aprecio en que era tenido, aún mucho tiempo después de su muerte el año 1655, pueden dar las palabras elogiosas con que presenta el editor la edición del año 1767: "Opus illud magni semper fecerunt viri, quotquot exstiterent rerum Theologicarum studiosi", cfr. *MONITUM EDITORIS*, xij. Para el presente trabajo utilizamos esta edición parisina de 1767 (=DFA).

²⁴ DFA, p. xijj.

²⁵ DFA, p.19.

²⁶ DFA, p. 42-43.

4. Verdades *teológicas*. Al primer rango pertenecen solamente aquéllas que se apoyan inmediatamente en la revelación divina. Son los artículos de la fe ²⁷. Las del segundo grupo, son las que no proceden de divina revelación, pero han sido transmitidas por la Tradición universal. Tales son todas las verdades referentes a hechos bíblicos; la creencia de que la Escritura es Palabra de Dios, y otras de interior rango, como la venida de Pedro a Roma, la institución apostólica de la Cuaresma, etc. ²⁸. Estas verdades no son propiamente reveladas, sino tan sólo de tradición. Por lo cual no son objeto de asentimiento de fe divina ²⁹. Esta segunda serie de verdades de fe es de la mayor importancia, toda vez que en ella quedan incluídas las verdades fundamentales en orden a la fe divina, a saber: las referentes a la Escritura como Palabra de Dios y los sucesos históricos de la vida de Cristo ³⁰. En cuanto al lugar en que se contienen, las divide en dos grupos: verdades de Escritura y verdades de Tradición. Las de Escritura, unas son verdades doctrinales estrechamente relacionadas en los artículos de la fe, mas otras son puramente históricas y sin importancia para la fe, como el caso de la capa de Pablo dejada en casa de Carpo ³¹. Al tercer grupo pertenecen todas las verdades promulgadas por los Concilios y los Papas ³², las cuales no se apoyan en una revelación divina inmediata ³³. Por fin en la cuarta serie incluye las afirmaciones de las diversas escuelas teológicas ³⁴.

La radical discriminación de las verdades contenidas en la Escritura y la Tradición no podía menos de tener sus inmediatas repercusiones en la definición de la naturaleza de la Escritura y su Inspiración. En efecto, ya hemos visto cómo la creencia en el hecho de que la Biblia es palabra de Dios no la considera como un dogma de fe divina sino una verdad basada en el consentimiento universal y tradicional de la Iglesia y cómo todas las verdades de hecho de la Sagrada Escritura quedaban también relegadas a este secundario rango. Con esto, ya quedaba iniciado el camino de la vivisección de la Biblia y de la distinción entre verdades reveladas y no reveladas

²⁷ DFA, p. 42.

²⁸ DFA, p. 41.

²⁹ DFA, p. 43.

³⁰ DFA, p. 43-44.

³¹ DFA, p. 44.

³² DFA, p. 41-42.

³³ DFA, p. 45.

³⁴ DFA, p. 42.

dentro del ámbito de las afirmaciones bíblicas. Completando la teoría total de la Escritura que estructura Holden veamos cómo entiende la naturaleza de la misma Sagrada Escritura.

Trata Holden la Escritura en la parte de su obra donde intenta probar que el único medio cierto para discriminar las verdades reveladas de las que no lo son, es el consentimiento universal y tradicional de la Iglesia ³⁵. Así, en el capítulo V del Libro primero entra a definir qué se entiende por Escritura. Y la describe de esta manera:

"Sacra Scriptura nihil aliud est, quam scriptum aliquod ab universa Ecclesia receptum, veluti doctrinam revelatam continens, vel saltem nihil ei oppositum aut contrarium, sed neque a veritate quacumque dissonum aut alienum: cuius auctor semper habebatur a quibusdam Ecclesiae Doctoribus et Pastoribus, vir aliquis sacer aut divinus, hoc est, cui illius scripta seu liber ad Religionem spectans, vel immediate a Spiritu Sancto revelata fuerit, vel in illa describenda illi adfuerit speciale auxilium" ³⁶.

Ya en esta primera definición se echa de ver hasta qué punto ha quedado condicionado el sistema doctrinal del autor por su peculiar teoría de la Regla de Fe. La realidad objetiva más importante es la Revelación. La norma determinativa de esa revelación es la Iglesia. Explicando más su pensamiento, subraya todavía más esta realidad de la aceptación de la Iglesia como constitutiva de la Escrituras ³⁷. En otras palabras: el escrito en cuestión se convierte en Escritura sagrada por la recepción de la Iglesia Universal. Y para ello, la razón más necesaria es que el tal escrito contenga la revelación, sin ninguna otra verdad contraria a la misma ³⁸.

Pero no basta para esta aceptación de la Iglesia el que contenga la revelación sin error, sino que es necesario que no esté en contradicción con ninguna otra verdad de tipo religioso o natural, que sea universalmente creída por la humanidad ³⁹.

Esta doctrina de Holden iba a ser de importancia decisiva para las controversias del siglo XIX en torno a la verdad de la Biblia, que

³⁵ Es sabido que Holden se vio contaminado por los errores galicanos de su tiempo ya que, como profesor de la Sorbona donde esos errores estaban enraizados, no admitía la supremacía total del Romano Pontífice sobre la Iglesia.

³⁶ DFA, p. 51-52.

³⁷ DFA, p. 52.

³⁸ DFA, p. 52.

³⁹ DFA, p. 52.

se inspirarían grandemente en ella. Merece, pues, le dediquemos cierta atención. Según Holden, la Iglesia —Regla próxima de fe— al recibir como libro sagrado la Biblia, no sólo exige que contenga la revelación sin error, sino también que se halle en coherencia y armonía con las verdades de tipo natural. Pero ¿qué se entiende por ese conjunto de verdades de tipo natural, con las cuales debe hallarse en coherencia la Biblia? Holden comienza por hacer una primera discriminación de verdades con las cuales no tiene nada que ver la coherencia que la Iglesia exige de la Biblia para que pueda ser aceptada como libro sagrado: no entran en esta ley de coherencia las verdades de orden filosófico ⁴⁰.

Por fin, la naturaleza del influjo inspirativo. Toda vez que la Biblia es un libro recibido por la Iglesia en razón de su contenido de revelación, la acción divina inspiradora no tiene otro alcance sino el de ese objeto divinamente manifestado. De ahí que el auxilio especial que había descrito como principio divino que actuaba sobre los autores de tales libros quede limitado a lo puramente doctrinal ⁴¹.

Con el sistema de Holden había entrado ya en la Teología la tendencia discriminatoria entre lo que es de fe y lo que no es; lo doctrinal y revelado, de lo que no es ni lo uno ni lo otro. Y su influencia se dejará sentir largo tiempo en la Teología católica.

No vamos a seguir aquí la trayectoria de las nuevas ideas de Holden a lo largo de la historia de la teología. Nos limitaremos sencillamente a citar un par de autores en los cuales se echa de ver cuán tentadora resultó para la teología de los siglos posteriores la división de las verdades de la Escritura en reveladas y puramente católicas, lo mismo que la afirmación de que el dogma de la Escritura como Palabra de Dios, no es una verdad revelada ⁴².

Muy influenciado por Holden aparece el teólogo alemán Felipe Antonio Blau en su obra principal *De Regula fidei catholicae* ⁴³. Para este autor, la creencia de que la Escritura es Palabra de Dios no es una verdad de fe en su totalidad, como tampoco lo es que el auxilio inspirativo de Dios se extienda a toda la Escritura. En efecto,

⁴⁰ DFA, p. 52-53.

⁴¹ DFA, p. 53.

⁴² No parece exacta la afirmación del P. G. COURTADE: "Chez les catholiques, Holden ne fit qu'un seul disciple longtemps après sa mort, au lendemain du Concile Vatican: A. ROHLING" (Cfr. art. *Inspiration*, en el *Dictionnaire de la Bible*, Supplément IV, col. 4998).

⁴³ Publicado en Maguncia el año 1780, no la hemos podido consultar directamente. Utilizamos las referencias de CHRISMANN en el *Cursus Theologiae Completae*, de MIGNE, vol. VI, col. 381 ss.

los contenidos bíblicos referentes a las ciencias no entran en el objeto o finalidad de la Escritura ⁴⁴.

Felipe Neri Chrismann ⁴⁵ es otro de los autores profundamente influenciados por Holden. Basta hojear su obra *Regula fidei catholicae et collectio dogmatum credendorum* ⁴⁶ para ver hasta qué punto sigue paso a paso las definiciones y tomas de posición personales del doctor de la Sorbona. Únicamente merecen fe divina las verdades que constituyen la revelación divina ⁴⁷. Los sucesos históricos, que no fueron conocidos por revelación ni intervino revelación alguna en su redacción histórica, no exigen fe divina ⁴⁸. De esta suerte Chrismann, siguiendo a Holden, introduce en la misma Escritura una diversificación y distinción entre verdades reveladas y no reveladas que lleva a una diferencia entre fe divina y católica debida a afirmaciones contenidas en la Escritura ⁴⁹.

En cuanto a la doctrina sobre la Inspiración, la postura de Chrismann era perfectamente lógica con su sistema de las verdades reveladas y no reveladas. Las primeras provenían, como se ve por su misma definición, de la acción sobrenatural iluminadora que entiende él por revelación ⁵⁰; las demás, por pura inspiración, la cual no es sino una mera asistencia para que los autores sagrados no erraran ⁵¹.

La Teología de la Escritura como regla de fe se extendió hasta tal punto, que incluso las más diversas escuelas teológicas la aceptaron. A ese respecto es curioso observar cómo los mismos tomistas aceptaban la integración de la doctrina sobre la Escritura en el tratado de la fe, al estilo del P. Valencia y Suárez. Así sucede con el P. Billuart, cuyos textos conocieron tan universal fama en los siglos XVIII y XIX. En efecto, trata de la Sagrada Escritura en el comentario a la II-IIae, qq, 1-16 hablando de las Reglas de Fe ⁵². Pe-

⁴⁴ Cfr. J. Beumer, *Zwischen Aufklärung und Restauration. Die theologische Prinzipienlehre des Marianus Dobmeyer*, en *Scholastik* 39 (1964) 379, nota 24.

⁴⁵ Sobre el P. Neri ver el trabajo del P. BEUMER: *Die Regula Fidei des Ph. N. Chrismann und ihre Kritik durch J. Kleutgen*, S. J. en *Franziskanische Studien*, 46 (1964) pp. 321-334. (=RFC).

⁴⁶ Publicado en 1772, fue recogido por MIGNE en su *Cursus Theologiae Completus*, vol. VI, col. 877-1070.

⁴⁷ RFC, *Migne*, col. 907.

⁴⁸ RFC, *Migne*, col. 908.

⁴⁹ RFC, *Migne*, col. 907. Sin embargo se aparta de Holden en cuanto al hecho de que la Escritura es palabra de Dios verdadera.

⁵⁰ RFC, *Migne*, col. 908.

⁵¹ RFC, *Migne*, col. 908.

⁵² Ver el nuevo Tratado DE REGULIS FIDEI, incluido en su obra *Cursus Theologiae Juxta mentem D. Thomae*, después del *Tractatus de Fide*.

ro fuera de esta acomodación a los gustos de la época, la doctrina de Billuart es la misma de los clásicos tomistas, seguidores de Báñez.

III. LA TEOLOGIA DE LA INSPIRACION EN EL SIGLO XIX

Del sistema teológico de Holden algunas doctrinas sufrieron un eclipse total en el Vaticano I. Tal fue el caso de sus posiciones sobre la naturaleza de la Escritura y la Inspiración. Pero las definiciones del Concilio no tocaron para nada lo sustancial del sistema, cual era la distinción de las verdades de fe en divinas y católicas, con la consiguiente discriminación del contenido mismo de la Escritura. Un fenómeno chocante de los decenios inmediatamente posteriores a aquel Concilio fue la reaparición de la distinción holdediana y, precisamente, en el marco de la más viva discusión de fines del siglo XIX. Nos referimos a la Cuestión Bíblicas en la cual se enfrentó el Catolicismo con el problema teológico de la verdad de la Biblia. En efecto, una vez cerradas las discusiones sobre la Inspiración con la definición del Vaticano I, en 1870, surgió el grave problema de la verdad de aquella Biblia que había quedado declarada como Libro Sagrado e inspirado. El año 1872 se daba el primer paso que condicionaría gravemente la marcha de las posteriores investigaciones. Esto sucedió cuando el teólogo alemán Augusto Rohling publicó su artículo limitando la Inspiración a las cuestiones de fe y costumbres ⁵³. La posición de Rohling era una prolongación pos-vaticana de las doctrinas de Holden y seguidores. Mas no quedó ahí la cosa. Una vez iniciada la ruta de la diferenciación de las verdades bíblicas para salvar los problemas de ciencia en la Escritura, pulularon por doquier trabajos que enfocaban la solución de dichos problemas desde los supuestos de la diferenciación de las verdades bíblicas en doctrinales y no doctrinales ⁵⁴. Así, en el espacio de algo más de un decenio aparecieron numerosos trabajos orienta-

⁵³ El artículo llevaba por título *Die Inspiration der Bibel und ihre Bedeutung für die freie Forschung...* apareció en la revista *Natur und Offenbarung*, de Münster, 18 (1892), pp. 97-108.

⁵⁴ Ver para todo este tema los artículos INSPIRATION del DTC (Mangenot) vol. VII, col 2187-2190 y del DBS (Courtade) vol. IV, col. 497-503. En castellano, ver S. MUÑOZ IGLESIAS *Doctrina Pontificia I—Documentos Bíblicos*, BAC n. 136, Madrid 1955, pp. 34-44.

dos en este mismo sentido. Tal fue el caso de F. Lenormant ⁵⁵ en Francia, Di Bartolo ⁵⁶ en Italia, etc. Todos ellos herederos de la impostación holdeniana.

Este empobrecimiento teológico de la teología de la Inspiración basada en la doctrina de la Escritura como Regla de fe es el contexto ideológico que explica las deficiencias del sistema inspirativo del Card. Newman y sus famosos "obiter dicta" ⁵⁷. Grandes son los esfuerzos que se han hecho por rehabilitar al Cardenal en este punto, y muy buenas las monografías que se han dedicado a estudiar su pensamiento en lo referente a la Inspiración ⁵⁸. Pero a mi modo de ver aún no se ha investigado con perspectiva histórica dónde se encontraba la raíz del fallo del sistema newmaniano. A mi modo de ver Newman es víctima de la decadente impostación teológica contemporánea sobre la naturaleza de la Escritura, considerada como Regla remota de fe, desviada luego por los análisis de Holden centrados en la distinción de lo revelado y no revelado de la Biblia. La historia de sus famosos artículos es conocida y no la volveremos a rehacer en este lugar ⁵⁹. Pero sí insistiré en algunos puntos absolutamente necesarios para comprender la génesis de aquellos artícu-

⁵⁵ *Les Origines e l'Histoire d'après la Bible et les Traditions des Peuples Orientaux*, Paris, 1880-1884, 2 vols. En la Introducción de esta obra se lee la siguiente afirmación: "Je sais que (las exigencias del Magisterio) n'étendent l'inspiration qu'à ce qui intéresse la religion, touche à la foi et aux mœurs, c'est-à-dire seulement aux éléments surnaturels contenus dans les Ecritures. Pour les autres choses, le caractère humain de l'écrivain se retrouve tout entier" (Cfr. pp. VII-VIII).

⁵⁶ Sobre *di Bartolo*, ver igualmente los lugares citados. Con el mismo afán de ayudar las conversiones al catolicismo que Holden, reservó la inerrancia bíblica a las cuestiones de fe y costumbres y los hechos esencialmente conexos con las mismas.

⁵⁷ Se trata del artículo titulado *Inspiration in its Relation to Revelation* publicado en *Nineteenth Century*, 84 (1884) 185-199 y el segundo titulado *Wath is of obligation for a Catholic to believe concerning the Inspiration of the Canonic Scriptures*, publicado a modo de folleto en Londres (Burn & Oats) 1884. Ambos escritos fueron luego recogidos en los *STRAY ESSAYS* (1890) de los cuales se tomarán las citas correspondientes en las páginas siguientes. De ellos hay edición reciente publicada por *Derek Holmes* y *Robert Murray*, J. H. NEWMAN, *On the Inspiration of the Holy Scripture*, Washington-Cleveland, 1968.

⁵⁸ Ver, sobre todo, la disertación del *P. Jaak Seynaeve*, de los PP. Blancos, titulada *Cardinal Newman's Doctrine on Holy Scripture*, Lovaina, 1953, especialmente las pp. 153-194 en que recoge y amplía un trabajo anterior publicado en *Ephem. Theol. Lov XXV* (1949) pp. 356-382 con el título *La Doctrine du Cardinal Newman sur l'Inspiration*. Ver en las pp. de la antedicha Disertación, nota 2 la lista de monografías dedicadas al estudio de Newman. Cfr. además el artículo Newman del DBS: V, col. 441-446.

⁵⁹ Puede verse en la Disertación del *P. Seynaeve*, pp. 73-84, y en el DBS. VI, 73 ss.

los y la particular manera de enfocar el estudio de la inspiración adoptada por Newman.

Se trataba de defender a la exégesis creyente, de los ataques dirigidos por Renán, quien creía imposible una exégesis crítica y al mismo tiempo sometida a una autoridad doctrinal (la del Magisterio).

La postura teológica de Newman aparece perfectamente descrita en los títulos mismos de los dos artículos. En efecto, el primero de ellos decía: *La Inspiración en sus relaciones con la revelación*. Es decir: lo que de revelado y propuesto por la Iglesia había en materia de fe sobre la Inspiración. Se trataba de hacer el análisis de fe del dogma de la Inspiración. Más claramente en el segundo: *¿A que está obligado el católico en materia de fe por la Inspiración de las Escrituras canónicas?* No se trataba en último término, si buscamos la preocupación metodológica más profunda, sino de investigar qué había de vinculante en cuestión de fe en la verdad revelada de la Inspiración. Como se ve, es una postura típica de la teología de las Reglas de Fe.

Planteando de esta manera el problema de lo que pertenece a la fe y de lo que es pura doctrina teológica en lo que la Iglesia propone en materia de Inspiración, entra en el conocido trabajo discriminatorio de los teólogos de las Reglas de fe. Lo que la Iglesia impone como obligatorio en materia bíblica se reduce a dos cosas: su Autoridad (Inspiración) y su interpretación (sometida al Magisterio). En la materia concreta de la Inspiración, los Concilios que han hablado expresamente son el Tridentino y el Vaticano, los cuales enseñan autoritativamente las siguientes verdades: Que los autores sagrados estaban inspirados en la composición de los libros sagrados (C. de Trento) y que los libros resultantes de dicha acción inspiradora están igualmente inspirados (C. Vaticano I) y que lo están en todas sus partes ⁶⁰. Mas esta inspiración en todas sus partes no se ha de entender materialmente. Y aquí es donde entra en lo más espinoso de su elaboración teológica. En efecto, empieza por sentar un principio de inspiración holdeniana: "La Biblia está inspirada, mas no en todos sus aspectos" ⁶¹. Y, una vez puesto este punto de partida, es menester entrar más adentro en la discriminación de los aspectos que son inspirados y de los que no lo son. Ya estamos en pleno dominio de las Reglas de fe. ¿Cómo saber cuáles son los aspectos inspirados y cuáles los no inspirados? Para resolver el problema, Newman recurre al paralelismo entre el Magisterio y su au-

⁶⁰ Cfr. *Stray Essays*, I, n. 19, II, n. 32, pp. 41-43.

⁶¹ Cfr. *Stray Essays*, I, n. 11, pp. 9-10; II, n. 32, pp. 42-47.

toridad infalible, y la Escritura y su contenido revelado. En efecto, según el Concilio Tridentino y Vaticano, la autoridad de la Iglesia se extiende a las materias de fe y costumbres. Ahora Newman aplica esta misma doctrina al contenido de la Escritura y afirma que está inspirada en las materias de fe y costumbres, lo mismo que en los hechos históricos estrechamente conexos con dichas doctrinas ⁶². Mas no queda ahí la labor discriminatoria de lo inspirado y no inspirado de la Biblia. Una vez establecido el principio iluminador hay que sacar las conclusiones. Y Newman las saca en dos órdenes de verdades. Ante todo, quedan excluidos de la inspiración las verdades de orden puramente natural o de ciencia profana. Sería indigno de Dios ofrecer la revelación de verdades puramente profanas y naturales. Mas aún, incluso las verdades referentes a hechos históricos, si bien están plenamente inspirados, no lo están sino por su relación esencial con la revelación que en ellas se encarna. De esta manera se llega al tema de las materias no conexas con la revelación, es decir, con verdades no referentes a la fe y costumbres. Son los famosos *Obiter dicta* ⁶³ a los cuales no alcanzaría la inspiración. Este tema ha hecho correr mucha tinta y no vamos a entrar en la problemática que plantea la ortodoxia de tal doctrina. Únicamente nos interesa poner de relieve cómo tal conclusión teológica se deriva lógicamente de la postura inicial en que se situara Newman. En efecto, Newman había partido de una posición típica de la Teología de las Reglas de fe: ¿Qué está obligado el católico a creer como verdad de fe en materia bíblica, y que es propiamente lo opinable en dicha materia? La respuesta había sido: lo de fe es que las Escrituras están inspiradas en todas sus partes. Lo opinable es que lo están en todos sus aspectos: no lo están en las materias profanas, no lo están tampoco en "Obiter dicta" ⁶⁴.

Los autores han subrayado ampliamente la dependencia holde-niana del sistema de Newman ⁶⁵. Que Newman lo conociera direc-

⁶² Ibid.

⁶³ Cfr. J. SEYNAEVE, *Cardinal Newman's Doctrine...*, pp. 168-174.

⁶⁴ Reconocemos la justeza de las interpretaciones del P. Seynaeve cuando dice que la idea de Newman era que la Escritura está inspirada *tota sed non totaliter* (Cfr. *Cardinal Newman's Doctrine...*, p. 166). Nuestro intento no es ni justificar ni condenar a Newman, sino tan sólo descubrir el punto de partida de su sistema.

⁶⁵ Ya en los días de la publicación de los trabajos de Newman, Mons. Clifford había caído en la cuenta de tal coincidencia doctrinal. Cfr. SEYNAEVE, *Cardinal Newman's Doctrine...*, pp. 189-190. Posteriormente, muchos otros han subrayado el mismo hecho. En España, MUÑOZ IGLESIAS, *Doctrina Pontificia. - Documentos Bíblicos*, Madrid, 1955, p. 37.

tamente es cosa sabida ⁶⁶. No lo es tanto al que tuviera noticias de los trabajos de Rohling y Lenormant ⁶⁷. Mons. D'Hulst escribió después de él y apoyándose en sus publicaciones. Todo esto pone en evidencia hasta qué punto estaba latente entre los teólogos de fines del siglo XIX la teología de las Reglas de Fe y de los Análisis de la Fe de los siglos XVII-XVIII. A estas alturas podemos decir que Newman fue el último y más alto seguidor de esta Teología. Un representante en cuya grandeza se puso más de manifiesto su limitación y su inadecuación para constituir un punto de partida válido para una buena teología de la Escritura, en conjunto, y de la Inspiración en particular.

Si a partir de fines del siglo XIX la Inspiración se convirtió en uno de los temas teológicos más estudiados, en gran parte se debe al soplo de genio que Newman ponía en todos los temas que tocaba. La inexplicable magia que sobre los pensadores católicos ha ejercido este singular espíritu, ha pasado también a los temas teológicos. Y entre los problemas así sellados por el espíritu de Newman está el de la Inspiración. Mencionemos tan sólo un par de razones en confirmación de esta convicción. En primer lugar, Newman plantea los problemas teológicos de la Escritura en línea de Inspiración, cosa no corriente en los años inmediatos al Vaticano I, cuando estaba en plena moda la teología franzeliana de Dios-Autor. Generalmente se cree que fue el Papa León XIII quien con su encíclica *Providentissimus* marca el paso de la teología de Dios-Autor a la de la Inspiración. Más exacto sería pensar que el punto de arranque de la teología inspiracionista del siglo XX está en los artículos de Newman. Pues, incluso León XIII se veía influido por la impostación de Newman, cuyas definiciones venía a corregir en su encíclica, redactada sobre la base de un texto del P. Cornely, y desde la teología de Dios-Autor. En segundo lugar, la impostación de Newman, que consideraba la Inspiración en relación con la Revelación, suponía el auténtico enfoque desde el cual era posible una solución total de los problemas a la sazón planteados. Bien es verdad que Newman se vio traicionado por la teología en curso, que entendía las relaciones Revelación-Inspiración desde la perspectiva de las Reglas de fe. Pero era la buena línea de solución por la cual ha discurrido la exposición del Vaticano II, al integrar la doctrina de la Inspiración en la Constitución sobre Revelación.

⁶⁶ En los *Inspirations Papers*, de 1861-1865, cita con frecuencia Holden, copiando amplios extractos del mismo. Cfr. J. SEYNAEVE, *Cardinal Newman's Doctrine...*, pp. 53-144, especialmente en las pp. 108*, 110*, 111*, 138*.

⁶⁷ Cfr. J. SEYNAEVE, *Cardinal Newman's Doctrine...*, p. 190, notas 1 y 2 primera.

Es conocido el influjo que los escritos de Newman, traducidos al francés ⁶⁸, tuvieron en los días de la famosa Cuestión Bíblica, y cómo el Papa León XIII intervino con su Encíclica *Providentissimus Deus* zanjando de una vez para siempre las discusiones en torno a la división de la Biblia en textos inspirados y no inspirados. Era el golpe de gracia contra la teología de Holden y sus seguidores. Mas no supuso el término de todas las discusiones sobre la limitación de la Inspiración a las cuestiones doctrinales. En efecto, en el mismo Vaticano II surgieron nuevamente las dudas y recelos contra la renovación de los intentos limitadores de la verdad de la Biblia a las materias doctrinales de fe y costumbres. Así, cuando la discusión en torno a la frase "veritas salutaris" de la Constitución *Dei Verbum*, muchos Padres Conciliares temían se volviera a posiciones ya condenadas por León XIII ⁶⁹. Este estado de cosas revela toda una situación de pensamiento subterráneo o al menos, de atávicos recelos no curados. La explicación normal que ante tales recelos y prevenciones viene a la mente es que, desde la encíclica famosa de León XIII, los teólogos aceptaban por vía de sumisión al Magisterio, la inadecuación de las soluciones que partían de una división de la Escritura en partes inspiradas y no inspiradas, pero que teológicamente no habían encontrado una doctrina global de la Escritura que justificara la extensión de la Inspiración y de la Revelación a toda la Escritura, en sus partes doctrinales y no doctrinales. De ahí que, desde León XIII hasta el Vaticano II, el gran problema bíblico fuera el de la verdad de la Biblia, o, en la expresión favorita de aquellos años, la *inerrancia*. En efecto, por una parte se seguía pensando en mentalidad holdeniana, que se había impuesto inconscientemente en la teología, y, por otra, se aceptaba la doctrina magisterial de la total extensión de la inspiración y Revelación. La solución a aquel embrollado problema vino en el momento en que volvió a centrarse

⁶⁸ Fue publicado el primero de los dos trabajos en L'UNIVERS, 2 (1884), pp. 687-694, presentado por E. Beurlier y el Mons. D'Huldst se sirvió de ellos en sus famosos artículos de *Le Correspondant* (1893).

⁶⁹ En la redacción policopiada de la *expensio modorum* se daba la siguiente explicación: "Addita est vox *salutaris*, ut exprimat scopus inspirationis, non ut inspiratio ad res fidei et morum restringatur... Expressio ergo intelligenda est sensu assertivo, non exclusivo", Cfr. G. CAPRILE, *Tre emendamenti allo schema sulla Rivelazione*, en *La Civiltà Cattolica*, 1966, 1 p. 224, nota 9. En el texto de las pruebas de la *expensio modorum* se explicaba aún más la intención de la Comisión mediante las siguientes palabras: "Voce *salutaris*, nullo modo suggeritur S. Scripturam non esse integraliter inspiratam et verbum Dei... Hace expressio *nullam* inducit *materialem limitationem* veritatis Scripturae, sed indicat eius *specificationem formalem*, cuius ratio habeatur in diiudicando quo sensu non tantum res fidei et morum atque facta cum historia salutis coniuncta". (ibid.).

toda la cuestión de la Escritura y su verdad, en el ámbito de la Revelación. Un recentramiento de la doctrina de la Biblia en este dogma fundamental, trajo unas nuevas perspectivas. La presentación de la verdad propia de la Revelación como una verdad de salvación, hizo caer las clásicas antinomias y aporías. Esto fue obra del Vaticano II en su famosa Constitución sobre la Revelación. La gran luz proyectada por dicha Constitución puso de manifiesto las deficiencias de planteamiento de la teología de las Reglas de Fe y de los análisis que de aquella teología resultaron. La impotencia de la teología del siglo XIX para resolver los problemas de la Cuestión Bíblica radicaba, casi en su totalidad, en la deficiencia de la teología sobre la Revelación que condicionaba la actitud de los teólogos que se empeñaron en darle solución. Una nueva época para la historia del dogma de la Inspiración y de su explicación teológica se abría con aquella Constitución. Y se ponía fin a casi cinco siglos de teología controversista que reducía la teología de la Escritura a la de mera norma de fe remota para el acto de fe infalible.

CONCLUSION

Hemos seguido con atención el desarrollo de las diversas sismetámicas sobre la Inspiración en los siglos XVI-XIX desde el análisis particular centrada en una de ellas: la que la considera como Regla de fe. Las vicisitudes de esta historia pueden dar la impresión de un planteamiento doctrinal deficiente, que nunca llega a situar en el debido plano de solución los problemas de la Inspiración y de la naturaleza misma de la Escritura. Y este juicio histórico no deja de ser exacto. Pero no es toda la verdad en esta materia de la historia de una doctrina teológica sobre la Inspiración. La verdad total es que, a través de planteamientos siempre deficientes y defectuosos, la inspiración ha sido la cuestión que más ansiedad ha despertado en materia bíblica, en el siglo que va del Vaticano I al Vaticano II. Ansiedad e insatisfacción que han hecho volver sin cesar al replanteo del problema de la Inspiración y la verdad de la Biblia, y han preparado la solución definitiva propuesta por la Constitución *Dei Verbum*.

Nuestro estudio pone de manifiesto, de modo particular, cómo una gran parte de los problemas sin solución en materia de Inspiración, dependía de una inadecuada teología de la Escritura, cual era la de las Reglas de la fe. El fracaso de los intentos de Rohling, Lenormant, Newman, D'Hulst, Di Bartolo etc. provenía del deficiente

punto de partida de sus respectivas teologías, todas ellas dependientes de los "Análisis de la Fe" de Holden y sus epígonos. La teología de las Reglas de la Fe, que resultó tan funcional cuando las controversias antiprotestantes, a la hora de resolver el gran problema de la verdad de la Biblia y los conflictos entre la ciencia y la Escritura, la Historia y la verdad bíblica, se mostró inadecuada, por carecer de una buena teología global de la Escritura y de la Revelación. Por otra parte, los análisis de la fe, que tuvieron su utilidad en cierto periodo de la teología apologética, con sus intentos discriminatorios entre lo revelado y no revelado de la Biblia, llevaron al fracaso al tratar de discernir la amplitud del dogma de la Inspiración. Ambas teologías pusieron en evidencia una cosa: que todo sistema doctrinal que descuidara la consideración de la Escritura en su totalidad y entrara por caminos de vivisección, no tenía garantías de ofrecer ni una auténtica teología de la Escritura, ni de su Inspiración ni de su verdad. Pero los intentos fallidos que hemos visto a lo largo de nuestro recorrido, fueron abriendo el camino para la solución final desde puntos de vista de totalidad, sin distinciones de reglas de fe ni de verdades reveladas y no reveladas, sino desde una perspectiva general de la Palabra de Revelación y su única verdad de salvación.

PARTE TERCERA

CRITICA Y PROYECTO



VII

LA INSPIRACION BIBLICA SEGUN K. RAHNER, S.I. *

El 11 de Enero de 1956 pronunciaba el P. Rahner una conferencia en la Universidad de Würzburg acerca de la Inspiración Bíblica. Aquella conferencia algo retocada fue pronto publicada en la revista de los Jesuitas de Innsbruck, *Zeitschrift für katholische Theologie* ¹. El estudio recibió favorable acogida especialmente de parte de algunos exegetas como el P. Schildenberger ², el cual lo elogió como el estudio más notable aparecido en los últimos años junto con los trabajos del P. Benoit, O.P. Esta apreciación favorable animó a su autor a publicarlo nuevamente, ampliado y corregido, como primer número de una nueva colección dirigida por el mismo P. Rahner en colaboración con H. Schlier ³. La publicación del folleto no pasó desapercibida en el mundo teológico. Bien pronto aparecieron reseñas, resúmenes y juicios críticos en las más diversas revistas. El indicio más revelador del interés suscitado por la obra es que el año siguiente (1959) se publicaba la segunda edición de

* Publicado en LUMEN 13 (1964) 385-408 con el título *Juicios críticos en torno a la "Inspiración Bíblica" del P. Rahner*.

¹ Cfr. ZkT, 18 (1956) pp. 137-168.

² Cfr. *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln, 1957, p. 121. Traducción española con el título de *Panorama de la Teología actual*, Madrid, 1961, p. 152-158.

³ Es la serie de monografías que lleva el título de QUAESTIONES DISPUTATAE, de la editorial alemana Herder. Ciertamente, este primer número contribuyó a procurar a la nueva colección un aprecio singular entre los cultivadores de las ciencias eclesiásticas.

la misma ⁴. Al poco tiempo aparecía la traducción holandesa ⁵ seguida de la edición inglesa ⁶, italiana ⁷ y española ⁸.

Las ideas de Rahner han sido ampliamente difundidas, no sólo por medio de las recensiones y boletines bibliográficos, sino también por obra del mismo P. Rahner que se ha convertido en el mayor propagandista de sus propias teorías. Efectivamente, la tesis central ha sido divulgada por su autor en revistas y publicaciones como *Kölner Pastoralblatt* ⁹, *Theologisches Jahrbuch* y *Diskussion über die Bibel* ¹⁰, y han entrado a formar parte del *Kleines theologisches Wörterbuch* publicado en colaboración con Vorgrimmler ¹¹ y de la Enciclopedia Teológica dirigida por Fries. ¹²

Han pasado suficientes años desde la primera publicación del estudio como para hacer un balance de lo que ha supuesto en Teología y Propedéutica Bíblica el impacto de las ideas de Rahner.

Este balance resulta sumamente instructivo sobre todo a causa de la escasez de trabajos de cierta originalidad sobre el tema de la Inspiración.

Para proceder con algún orden en la presentación del material, pasaremos revista a los artículos y estudios clasificándolos por nacionalidades y por orden alfabético. Las recensiones y estudios españoles los reservaremos para un apartado especial al final.

En la selección de los juicios críticos nos fijaremos en los cinco siguientes puntos que consideramos como fundamentales en la obra de Rahner ¹³:

1. Dios es autor de la Biblia en cuanto Fundador de la Iglesia ¹⁴.
2. Es autor en sentido literario, es decir: escritor ¹⁵.

⁴ El año 1965 se publicó la cuarta.

⁵ *Over de Inspiratie van de heilige Schrift*. Traducción de Daniel de Lange. Hilversum, 1960.

⁶ *Inspiration in the Bibel*. Traducción de C. H. Henkey. London-New York, 1961.

⁷ *Sull'Inspirazione Biblica*, Brescia (Morcelliana) 1967.

⁸ *Inspiración de la Sagrada Escritura*, traducción de José Bescós, Herder, 1970.

⁹ *Gottes Wort und der Menschen Bücher*, rev. cit., 1958, pp.144 ss.; 205 ss.; 226 ss.

¹⁰ *Über die Schriftinspiration*, Leipzig, 1961, pp. 9-39, editado por A. Dänhardt.

¹¹ Mainz, 1963, pp. 7-16, editado por L. Klein.

¹² Art. Heilige Schrift; *Inspiration*; *Kanon*, Herder, 1962. *Handbuch theologischer Grundbegriffe*. München, 1962, Vol.I, pp. 715-725. Art. *Inspiration*.

¹³ Prescindimos de una exposición más amplia remitiendo al lector al hermoso artículo de D. Andrés Ibáñez Arana, en LUMEN, 1960, pp. 193-209.

¹⁴ *Über die Schriftinspiration*, p. 25, 26, nota 34, p. 66,67, etc.

¹⁵ *Ibid.*, p. 66, 67, nota 34 y las págs. de la nota anterior.

3. Para serlo, su acción se sitúa en la misma dimensión categorial del escritor humano, de forma que ambos son escritores en el sentido estricto de la palabra ¹⁶.
4. Mas no son escritores bajo el mismo aspecto; la diferencia está en la diversa finalidad que persiguen los dos autores: Dios intenta primariamente fundar la comunidad escatológica que se representa en la Escritura; el autor humano intenta componer un libro ¹⁷.
5. El criterio de Inspiración consiste en el origen apostólico de los Libros Sagrados y en la connaturalidad por la cual la Iglesia –asistida por el Espíritu Santo– reconoce en la Escritura algo propio de sí misma ¹⁸.
6. El Antiguo Testamento está inspirado en cuanto se ordena a formar parte del Nuevo Testamento como su propia prehistoria ¹⁹.

En una primera parte recogeremos los juicios críticos; luego indicaremos los puntos de convergencia que se notan en las opiniones de los teólogos y escrituristas; y en la tercera parte presentaremos un resumen de las reflexiones personales que nos sugiere la lectura del libro de Rahner y sus críticos.

I. PARECERES DE LOS CRITICOS

1. Alemania ²⁰

El P. Brinkmann presentó la obra de Rahner en la revista jesuita *Scholastik* ²¹. Después de una breve exposición de la teoría de Rahner, crítica los puntos siguientes: 1.^o En la teoría no se explica la naturaleza del influjo inspirativo tal como aparece en las encíclicas

¹⁶ Ibid., p. 66-67.

¹⁷ Ibid., p. 75.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Ibid., p. 58 ss., especialmente p. 62.

²⁰ Prescindimos de las referencias de Schilling, en *Theologie und Glaube*, 48 (1958), pp. 457 ss. y de Ratzinger, en *Wort und Wahrheit*, 13 (1958), p. 644 ss., por no contener ningún juicio crítico.

²¹ *Schol* 33 (1958), pp. 624 ss.

pontificias "Providentissimus Deus", "Spiritus Paraclitus" y "Div. Af-flante Spritu"; 2.^o Rahner no consigue probar cómo la Apostolicidad sea criterio de Inspiración. No obstante estos reparos, alaba la seriedad del trabajo, su amplitud y sus ricas sugerencias.

El benedictino de Beuron P. Johannes Schildenberger ha sido el que más ha contribuido a dar fama y actualidad al trabajo de Rahner. Schildenberger hizo una elogiosa presentación del artículo de Rahner en el libro de actualidades teológicas que publicó el Seminario de Chur el año 1957, con el sugestivo título de *Fragen der Theologie heute* ²². En un trabajo sobre la Inspiración, Schildenberger fijó su atención en dos estudios: en las exposiciones del P. Benoit, O.P., y en el artículo del P. Rahner. Y en verdad que sus apreciaciones no podían haber sido más favorables. Casi todos los juicios que luego han ido expresando las revistas se contienen en este estudio. En siete apretadas páginas expone los puntos capitales del sistema encontrando en él "agudas consideraciones". A su juicio, la doctrina de la Escritura como un "elemento constitutivo de la Iglesia primitiva... señala el camino recto para llegar a la solución de muchos problemas" ²³. El único reparo que le opone es que "queda sin resolver el problema del modo cómo Dios obra sobre la inteligencia" ²⁴. En cambio le merece particular elogio la teoría de los criterios de inspiración. "La tesis fundamental de Rahner —afirma— es importante sobre todo para el problema de la cognoscibilidad de un escrito inspirado" ²⁵. Y no sólo los criterios, sino también la misma Historia del Canon recibe nueva luz en el sistema de Rahner. "Para la fijación del canon del Antiguo Testamento, Rahner nos da dos ideas directrices muy valiosas" ²⁶. Se refiere al hecho de que la Sinagoga era incapaz de una determinación autoritativa del Canon y la definitiva y cierta declaración de dicho Canon por obra de la Iglesia. "La contribución de Rahner —continúa Schildenberger— al problema de la formación del canon ha de recibirse con particular gratitud porque abre un camino para solucionar dificultades que surgen de hechos históricos concretos y que soslayan, aún en tiempos muy recientes, los tratados sobre la inspiración y el canon" ²⁷. Y

²² Cfr. nota 2 de este trabajo. Recientemente ha vuelto el P. Schildenberger a comentar el libro de Rahner, cfr. su artículo *Zur Lehre von der Inspiration* publicado en ERBE UND AUFTRAG 40 (1964). pp. 56-59.

²³ *Panorama de la Teología actual*, p. 152.

²⁴ *Ibid.*, p. 153.

²⁵ *Ibid.*, p. 155.

²⁶ *Ibid.*, p. 156.

²⁷ *Ibid.*, p. 156.

concluía con este juicio de conjunto: "Los trabajos de Benoit y Rahner proporcionan ayudas valiosas para lograr una solución recta y natural, desde elevados principios generales, de los problemas planteados a la introducción y exégesis bíblicas" ²⁸.

K. Thieme dedicó una nota bibliográfica a la obra de Rahner en la revista de acercamiento judío-cristiano *Freiburger Rundbrief* ²⁹. En ella elogia los puntos fundamentales del trabajo, criticando únicamente el aspecto vetero-testamentario del sistema que encuentra insuficiente y necesitado de prolongaciones más positivas.

En la revista *Franziskanische Studien* ³⁰ criticó el P. Uhlenbrock, O.F.M., el trabajo de Rahner. Sus conclusiones son las siguientes: el juicio definitivo de las ideas de Rahner exige una mayor profundización de la doctrina sobre la Iglesia, particularmente de la naturaleza de la Iglesia Primitiva para ver si la moción de autor propuesta por el P. Rahner concuerda con la doctrina tradicional de la Iglesia; el mérito de Rahner está en haber planteado la cuestión dentro de la Eclesiología, lo que supone enfocarla dentro del justo método. El trabajo de Rahner ha dado gran novedad e interés tanto al tratado mismo de la Inspiración como a la Eclesiología.

2. Argentina

La *Revista Bíblica* ³¹ de Argentina ofreció por la pluma de B. Otte una crítica de la obra que nos ocupa. Sus juicios se parecen mucho a los del P. Dubarle, del cual hablaremos más tarde.

Ante todo alaba el vigor dialéctico del trabajo en cuestión. Mas sus conclusiones no le convencen. "Queda la impresión —dice— de que toda la argumentación es demasiado teórica y apriorística, especialmente donde trata de demostrar cómo Dios es el autor del Antiguo Testamento se siente lo insuficiente que es la explicación". En cuanto a su doctrina de que la Biblia surge en la Iglesia, objeta: "La Sagrada Escritura es anterior a la Iglesia... la falta de un magisterio (en el Antiguo Testamento) infalible no era óbice de que también antes de existir la Iglesia los hombres hayan conocido ya el origen divino de muchos libros del canon hebreo, si bien no con la certeza que posee hoy el cristiano merced a las últimas

²⁸ Ibid., p. 158.

²⁹ *FranzSt* 11 (1958), p. 110.

³⁰ 40 (1958), pp. 414 ss.

³¹ (1959), p. 233.

declaraciones del Magisterio Eclesiástico". El mérito principal lo encuentra el crítico "en haber vuelto a plantear el problema y señalado con toda precisión las dificultades de las explicaciones hasta la fecha dadas".

3. Bélgica

Las revistas teológicas de Bélgica no se pronuncian en general sobre la obra de Rahner. Se ocupó de ella la *Revue Bénédictine* de la abadía de Maredsous ³². Su juicio es somero. Reconoce rigor de argumentación y sentido teológico al trabajo en cuestión, pero lo encuentra falto de estudio de las fuentes.

El teólogo holandés Van der Ploeg, O.P. pronunció una serie de conferencias los días 4-6 de febrero de 1960 en la Universidad de Lovaina. El tema de la primera de ellas fue el ensayo de Rahner sobre la Inspiración. El texto de aquellas conferencias no se ha hecho público, pero Coppens ofreció un resumen en *Ephemerides Theol. Lovanienses* ³³. Hasta el presente el juicio más negativo de todos es éste de Van der Ploeg, al menos tal como lo ha presentado Coppens. He aquí sus principales críticas: ante todo se le reprocha de haber ido más lejos que ningún autor precedente en la línea de la inspiración colectiva; luego, como fallos metodológicos se le achacan: haber partido del análisis abstracto de la noción de autor, de comenzar la investigación desde el Vaticano I, debiendo proceder en sentido inverso. En la tesis fundamental de la Escritura como elemento esencial de la Iglesia encuentra también sus reparos. Las Escrituras aparecen más bien como entregadas a la Iglesia que producidas por ella. En cuanto al AT ataca duramente la insuficiencia del sistema, toda vez que quedaría según las teorías de Rahner su carácter inspirado "terriblement ameunisé". Igualmente reservas sobre la historia del Canon y los Libros sagrados, que quedaría "très en l'aire".

4. Brasil

Entre los críticos de Rahner en Brasil mencionamos a dos franciscanos: los Padres Boff y M. Gomes.

³² *RevBén* 69 (1959), pp. 115 s.

³³ *ETC*, 1960, pp. 315-317.

El primero que se interesó por el P. Rahner en el Brasil fue el P. Fr. Marcelo M. Gomes ³⁴. Repite los elogios de los otros críticos acerca del enfoque eclesiológico de la cuestión. En lo tocante a la naturaleza de la Inspiración denuncia la insuficiencia de la solución propuesta en orden a salvar las exigencias de la doctrina tradicional sobre el constitutivo de la misma. Como deficiencia metodológica advierte que Rahner procede por afirmaciones y no por pruebas. Según el P. Gomes la paternidad de Dios como autor de la Iglesia, exige algo más en orden a la composición de la Biblia, de lo que concede la teoría de Rahner. Expone igualmente sus dudas sobre la suficiencia de la noción de Dios fundador de la Iglesia para que esta causalidad suya tenga por efecto la "Palabra de Dios escrita". Insiste en que el influjo de Dios en la mente del hagiógrafo ha de ser más intrínseco. En conclusión: el mecanismo propuesto por Rahner en su nueva hipótesis no basta para que se llegue a producir el efecto requerido por la Tradición y el Magisterio.

El P. Boff ofreció en una comunicación publicada en la REVISTA ECLESIASTICA BRASILEIRA ³⁵ las teorías recientes en materia de Inspiración tales como la del P. Benoit, McKenzie, etc. En aquel estudio se fijó en la obra de Rahner, de la cual dio un amplio resumen. Ateniéndose al método de la exposición impersonal, no formuló crítica personal. Sólo expresó su admiración por aquella "teoría revolucionaria y original" que constituía para él "una de las tentativas más audaces para hacer más inteligible el misterio de un libro divino-humano" ³⁶.

5. Estados Unidos ³⁷

En los EE.UU. las tomas de posiciones frente a Rahner han sido de dos tipos. En primer lugar, su libro ha inspirado en gran medida los recientes trabajos sobre lo que se viene llamando *sociolo-*

³⁴ REB 19 (1959) 238-239.

³⁵ Conceitos de Inspiração ao tempo do Vaticano II, REB, 1963, pp. 104-121, esp. 115-120.

³⁶ Ibid. p. 119.

³⁷ No hemos podido utilizar el estudio de J. J. Brown, *Inspiration in the Bibel according K. Rahner*, aparecido en *Alma Studies*, 7, 1, p. 19-37 (Los Gatos, California, 1963). En cuanto a la recensión de E. O. Gerard, en *New Testament Abstracts*, 4 (1959) p. 181 s. y la síntesis aparecida en *Theology Digest*, 8 1 (1960) pp. 8-14 prescindimos de ellos por no contener juicio crítico. Sobre las ideas de Rahner informó también al público americano el P. Stanley en su artículo: *The Concept of Biblical Inspiration*, en PROCEEDINGS OF THE CATHOLIC THEOLOGICAL SOCIETY OF AMERICAN, 1958, pp. 65-95.

gía de la Inspiración, es decir: el carácter social de la acción redactora de los libros sagrados ³⁸. Esta orientación ha contribuido mucho a purificar el sistema de Rahner de la acusación de inspiración colectiva que empezó a formularse ³⁹. En efecto, desde la intervención del anónimo del *Osservatore Romano* del 2 de julio de 1958, tal expresión resultaba sospechosa. Los jesuitas norteamericanos han sabido encontrar una fórmula más feliz hablando más bien de *sociología de la inspiración*. Evidentemente, esta nueva terminología refleja mejor el pensamiento de Rahner y, además de correctivo terminológico, resulta un esclarecimiento doctrinal.

El segundo grupo está formado por las críticas de que ha sido objeto en las revistas científicas el estudio de Rahner. Nos fijaremos más en estos últimos ⁴⁰.

En la sección bibliográfica de la *Catholic Biblical Quarterly* ⁴¹ publicó Jensen una breve recensión. En ella expresa sus reservas críticas respecto de la diferencia que Rahner supone en el modo de la Inspiración entre el Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento. Pero en sus líneas fundamentales da por aceptable la teoría.

El jesuita P. McKenzie sometió a una crítica severa la obra de Rahner en la revista americana *Theological Studies* ⁴². He aquí en síntesis sus impresiones. Según McKenzie es esencial en el sistema de Rahner la distinción de las dos nociones de Urheber y Verfasser de que es susceptible la traducción alemana del término auctor. Según McKenzie, Rahner no llega a superar la antinomia de afirmar que Dios es autor literario en cuanto constituye a los hagiógrafos en autores. La raíz de esta deficiencia de su solución está en el hecho de que posee una noción vaga de Inspiración, que no explica la naturaleza particular del influjo divino exigido por dicho carisma. Por esto la síntesis de Rahner más que errónea es incompleta. En lo referente al Antiguo Testamento, por más que no lo quiera Rahner, su explicación se acerca a la teoría de la Inspiración

³⁸ Sobre esta *Sociología de la Inspiración*, ver los trabajos más importantes: McKenzie, J. L.: *The Social Character of Inspiration*, en CBQ, 1962, pp. 115-124; Mc-Carthy, D. J.: *Personality, Society and Inspiration*, en Theol. St., 1963, pp. 553-576. Como crítica, Topel J. L.: *The social Theory of Inspiration: Rahner and McKenzie*, en *Alma Studies*, 7, 1, pp. 1-17, Los Gatos (California), 1963.

³⁹ Ver entre otros, las reservas de *Van der Ploeg y Dubarle*.

⁴⁰ CBQ 24 (1962) pp. 185 s.

⁴¹ ThSt 23 (1962) pp. 104 ss.

⁴² No hemos podido utilizar el trabajo de J. L. Topel, *The social theory of Inspiration: Rahner and McKenzie*, aparecido en el volumen arriba citado de *Alma Studies*, pp. 1-17.

subsecuente. Como particulares méritos del trabajo de Rahner menciona su teoría del Canon, en cuanto que su revelación es un artículo de fe, la doctrina sobre la naturaleza singular de la fundación de la Iglesia Primitiva y el enfoque sociológico de la Inspiración.

Entre los críticos americanos merece particular atención el trabajo de J. L. Topel en que compara los puntos de vista de Rahner con los de McKenzie ⁴³. Este autor ha insistido en un hecho que no ha atraído la atención de los críticos. Es la intuición básica del sistema de Rahner que consiste en haber situado en el orden de los designios divinos el tema de la Inspiración Bíblica. En efecto, el carisma inspirativo recibía un tratamiento un poco disperso por los diversos lugares de la Teología. Santo Tomás la incluyó en la parte de los carismas (la profecía). Suárez prefirió desarrollarlo en el tratado de *Fide*. Cuando se estructuró la Introducción General, el dogma de la Inspiración servía, en forma autónoma, de base doctrinal a todo el tratado. Rahner plantea ahora el problema de la inspiración entre los decretos divinos como un acto de "predefinición formal" con una terminología de corte molinista, como Lessio se complació en asignarle el lugar de la gracia, bajo la forma concreta de "gracia eficaz".

6. Francia

Entre las recensiones francesas merecen destacarse las que le dedicaron tres dominicos, los Padres Benoit ⁴⁴, Dubarle ⁴⁵ y Congar ⁴⁶.

El P. Benoit comienza por acusar cierta rigidez en la exposición de la doctrina tradicional acerca de la Inspiración al comienzo del trabajo. Más concretamente ataca la noción de Inspiración aplicada al Antiguo Testamento, la cual no parece superar la teoría de la Inspiración subsecuente. Los méritos los encuentra el P. Benoit en el hecho de haber situado la Escritura y la intervención carismática de la que se deriva, en la historia viviente de la revelación y del pueblo de Dios que la recibe. Igualmente, su teoría ayuda a disipar los equívocos sobre los criterios de canonicidad y las relaciones entre Escritura y Tradición.

⁴³ *Rahner and McKenzie on the Social Theory of Inspiration*, en *SCRIPTURE*, 1964, pp. 33-44.

⁴⁴ *RB* 67 (1960) 277ss.

⁴⁵ *RScPh Th* 43 (1959) 106-107.

⁴⁶ *RScPhTh* 44 (1960) 32-42. Además de estos artículos el P. Baumgartner presentó la obra en *Recherches de Science Religieuse*, 46 (1958), pp. 558-562, pero sin juicio crítico.

El P. Dubarle, por su parte, ofrece una crítica inteligente y completa, que es también la más negativa de cuantas han aparecido hasta el presente. He aquí los puntos criticados: A pesar de la maestría de su dialéctica, la obra deja una impresión de disgusto a causa de la tensión entre el método y la doctrina, toda vez que Rahner parte, no de los datos bíblicos mismos, sino de nociones teológicas elaboradas en el correr de los siglos. Este descuido del dato bíblico da a la obra un aire artificial.

La formación de la Escritura ha seguido un proceso que va del Antiguo al Nuevo Testamento de modo que los libros del Nuevo Testamento se han añadido a los del Antiguo Testamento, que era la Escritura aceptada y utilizada por los Apóstoles: Escritura a la cual se ha añadido el Nuevo Testamento. Ahora bien, Rahner procede a la inversa: del Nuevo Testamento al Antiguo Testamento.

En cuanto a la Inspiración misma, el Nuevo Testamento la presenta como una experiencia personal de los profetas (1 P. 1, 10-12; 2 P., 1, 21). En cuanto a la formación del Canon Dubarle encuentra extraño que se niegue al Antiguo Testamento el carácter de canónico por razón de que no existía un magisterio infalible siendo así que luego en el Nuevo Testamento se distingue bien el reconocimiento primero —directo e intuitivo, de la Iglesia—, del reconocimiento técnico y reflejo del Magisterio posterior. Respecto de la naturaleza misma de la Inspiración en cuanto objetivación y autorrepresentación de la fe de la Iglesia encuentra dificultades para los casos como Job y Jeremías en los cuales un individuo se opone a la opinión general.

Estas reflexiones del P. Dubarle junto con las del P. Benoit y Schildenberger son las que más han influenciado las recensiones de la obra de Rahner.

Como se ha dicho más arriba, el P. Congar dedicó un trabajo a comentar el trabajo del P. Rahner prolongando sus reflexiones en lo tocante a la función privilegiada de los Apóstoles en la fundación de la Iglesia Primitiva y, por consiguiente, en la redacción del elemento integrante de la misma que es la Escritura. En aquel trabajo manifestó su pleno acuerdo con el P. Rahner en lo referente a la Escritura “como un elemento de la parte formal y constitutiva de la Iglesia, querida y procurada como tal por Dios” ⁴⁷. Al mismo tiempo subrayaba que el mayor interés de la presentación de Rahner consistía precisamente en haber ligado estrechamente las tres realidades que son la Escritura, la Tradición no escrita, y el Magisterio ⁴⁸.

⁴⁷ *RSc PhTh*, 1960, 32-42.

⁴⁸ *Ibid.* p. 35.

La prolongación de la reflexión de Congar se situaba en el estudio de la intervención de los Apóstoles en la formación de la Escritura. Según el profesor dominico "son *ellos*, en su cualidad de Apóstoles, lo que constituye —en el interior de la Iglesia, incluso de la Iglesia Primitiva— la razón formal propia del carácter inspirado, normativo, de sus escritos, sus decisiones y sus actos" ⁴⁹. Estas reflexiones del P. Congar vienen a resolver las graves objeciones que pusiera el P. Van der Ploeg contra el carácter aparentemente colectivo de la inspiración según Rahner ⁵⁰.

7. Inglaterra ⁵¹

En general las revistas inglesas tardaron presentar sus reflexiones críticas a la obra que estudiamos. Y de todas ellas sólo nos ha sido accesible la revista jesuítica *Bellarmino commentary* ⁵². M. Nevin ofreció en ella una breve crítica. Según Nevin la Inspiración del Antiguo Testamento en la teoría de Rahner es insuficiente. Lo más importante del libro sobre el tema de la Inspiración se encuentra en la nota de la página 61 (de la edición inglesa, la nota 34 de la edición alemana) donde se expone con claridad la naturaleza propia de la gracia o carisma de la Inspiración. Por lo demás saluda a la obra como un "provoking and stimulating book".

8. Italia

No ha sido grande el eco suscitado por la obra de Rahner en las publicaciones italianas. Ciertamente tiene la presentación de la traducción de Gabriele Borla, en la solapa del folleto ⁵³. En ella subraya, sin mayores puntualizaciones, el lugar de la Inspiración en los decretos divinos como acto de predefinición formal.

⁴⁹ Ibid. p. 35.

⁵⁰ Cfr. más arriba nota 33.

⁵¹ En lengua inglesa —además de los trabajos norteamericanos— han aparecido recensiones en las siguientes revistas que no nos han sido accesibles: *Clergy Monthly* (Ranchi), 26 (1962), p. 141-144; *Divine authorship of the Scriptures*, por C. M. Cherian; *Downside Review*, 80 (1962), p. 74 s. (Butler); *Reformed Theological Review* (Hawthorn, Australia), 62 (1962) pp. 377 s. (M. J. Castelloe); *Scottish Journal of Theology*, 14 (1961) pp. 423 s. (C. M. Jones).

⁵² Cfr. 2, 6 (1961) pp. 239-242.

⁵³ Cfr. supra nota 43.

Más importancia han tenido las recensiones dedicadas a la obra en la revista del PIB *Verbum Domini*⁵⁴. Efectivamente, el mismo año 1958 en que apareció el trabajo bajo la forma de artículo en ZThK, M. Zerwick le dedicaba una amplia y cuidadosa síntesis de su contenido. En el mismo número el P. Nober ofrecía unas reflexiones que él denominaba "preteológicas". En ellas Nober, si bien corregía ya completaba algunas apreciaciones de Rahner, mostraba su acuerdo en los siguientes puntos que son los más esenciales del sistema: la Escritura es un "gressus" absolutamente esencial de la "Kirchenurheberschaft" de Dios, si bien Nober amplía esta esencialidad a la Tradición y al Magisterio no limitándola a la Escritura; admite igualmente la peculiaridad de la Iglesia "in fieri" o Iglesia Naciente, aunque no es partidario de que se denomine a la Escritura elemento constitutivo. El preferiría hablar de gressus o *Schritt*.

9. Suiza

En Suiza se ha ocupado ampliamente del trabajo de Rahner el P. Brändle⁵⁵ en una serie de tres artículos publicados en la revista *Orientierung* y dirigidos contra las teorías de algunos profesores de Erlangen. El articulista acepta en bloque todos los puntos de vista de Rahner, particularmente su noción de autor (p. 158) defendiéndole de McKenzie; la doctrina sobre el Canon y sus relaciones con el Magisterio (p. 155, nota 9), encontrando el sistema de Rahner muy de acuerdo con los testimonios de la misma Escritura.

10. España⁵⁶

La atención prestada por los teólogos y escrituristas españoles a la obra de Rahner es muy notable y merece sección aparte.

Digamos ante todo, que los trabajos españoles no han sido en general recensiones en boletines bibliográficos, sino extensos artículos consagrados a la exposición y crítica de las ideas de Rahner. Y

⁵⁴ Cfr. 36 (1958), pp. 356-365.

⁵⁵ Cfr. *Diskussion um die Inspiration der Bibel, Orientierung* 26 (1962) pp. 89-90; 100-104; 153-160 (especialmente este último).

⁵⁶ Aunque aparecida en lengua española, hemos presentado en el apartado dedicado a Argentina la recensión de B. Otte. Prescindimos de la breve referencia del P. Vicentini en la revista argentina *Ciencia y Fe*, 15 (1959), p. 43, por no contener juicio crítico.

añadamos que han superado el número de recensiones –7– a las recensiones en lengua alemana –6– y en el número de páginas que le han consagrado, la producción española supera a la de todas las demás lenguas.

D. Mariano Álvarez Gómez dedicaba 54 apretadas páginas en el número 3 de *Studium Legionense* ⁵⁷ a la exposición de la teoría de Rahner. En la primera parte da una exposición detallada del pensamiento de Rahner con numerosos textos fielmente traducidos del alemán. En la segunda parte centra toda su atención en un aspecto concreto del sistema: la cuestión de los dos autores. En ella Álvarez Gómez trata de demostrar que la hipótesis de la identidad categorial en que se encontrarían Dios y el hagiógrafo como escritores es innecesaria e imposible (p. 139); que la solución a base de una distinción de finalidades entre el autor divino y el autor humano es una solución puramente verbal (p. 143) quedando en pie el problema de los dos autores (p. 146). Por su parte el articulista intenta hacer una crítica constructiva aprovechando el planteamiento del P. Rahner, mediante una profundización de la noción clásica de causa instrumental (p. 147-169).

Fue el P. Arnaldich el primero que en España presentó las ideas de Rahner en un hermoso artículo publicado en *Verdad y Vida* ⁵⁸. A lo largo de 15 páginas ofreció una exposición completa de la temática de autor y de la aportación original de Rahner.

El Profesor de Vitoria, Dr. Ibáñez Arana ha dedicado dos amplios artículos al libro de Rahner: el primero el año 1960 ⁵⁹ presentando una síntesis de todo el libro, el segundo el año 1962 ⁶⁰ con las reflexiones críticas. Este último artículo contiene la crítica más completa que de la obra se ha hecho en las diversas revistas. Por esta razón expondremos con más amplitud sus conclusiones.

Ante todo, Ibáñez Arana critica el método de Rahner. Lo encuentra falto de base positiva en la Escritura, los Santos Padres, los Teólogos y el Magisterio anterior al Vaticano I (p. 195). Critica igualmente el planteamiento de la naturaleza de la Inspiración desde el Nuevo Testamento, siendo así que “la Sinagoga conocía la Inspiración del Antiguo Testamento y Jesucristo y los Apóstoles la hicieron suya” (p. 196). Como cuestión de método critica también la acumulación de minimismos en el estudio de la iluminación del en-

⁵⁷ Cfr. *Stud Leg.* 3 (1962) pp. 115-169.

⁵⁸ *VerdVid* 17 (1959) pp. 97-112.

⁵⁹ *LUMEN*, 9 (1960), pp. 193-209.

⁶⁰ *Ibid.*, 11 (1962), pp. 193-213.

tendimiento y moción de la voluntad que la Teología tradicional exige para la Inspiración (p. 196).

En cuanto a la noción de autor, Ibáñez Arana cree que Rahner la ha sutilizado tanto que apenas queda nada de ella (p. 197). Igualmente queda minimizado —según él— el influjo inspirativo propiamente dicho toda vez que “la inspiración no actúa inmediatamente en las facultades del hagiógrafo, sino de manera indirecta, en cuanto que Dios es autor de la Iglesia Primitiva” (p. 199), hasta tal punto que en esta teoría las palabras de León XIII “no pueden tomarse en su sentido obvio” (p. 200).

En el núcleo mismo de la teoría de Dios autor de la Escritura como fundador de la Iglesia, Ibáñez encuentra una falacia que consiste en lo siguiente: “Dios es autor de la Iglesia Primitiva. Luego es autor sin más de todo lo que es constitutivo de la Iglesia Primitiva en cuanto tal. Para que ese razonamiento sea válido —continúa Ibáñez— se ha de entender la conclusión en el sentido siguiente: Luego Dios actúa de tal manera que se haga autor de cada uno de los elementos constitutivos de la Iglesia Primitiva” (p. 204). Entonces: o se entiende la causalidad divina en la fundación de la Iglesia en una forma global e indefinida, o se requiere una concreta y bien definida causalidad para la constitución de cada uno de dichos elementos. Graves reparos opone también a la Inspiración del Antiguo Testamento (p. 208).

Acerca de la Canonicidad del Antiguo Testamento, se formula la siguiente pregunta: “Si la Iglesia postapostólica reconoce un libro como inspirado en tanto en cuanto ve en ella fisonomía auténtica de la Urkirche ¿por qué admite tantos libros del Antiguo Testamento, en los que a duras penas se reconoce la sombra, nunca la verdadera figura del Nuevo Testamento?” (p. 209).

Entre las consecuencias que del sistema de Rahner se pueden sacar, Ibáñez se ha fijado en una de gran importancia: la inerrancia que no parece quedar a salvo en dicho sistema. “En la doctrina de Rahner —afirma— no se ve la necesidad de que los libros del Nuevo Testamento (cuánto más los del Antiguo) sean infalibles en todo aquello que, por ser profano, no nace de la Iglesia Primitiva, aunque proceda materialmente de un representante de esa Iglesia. No es una genuina representación de la Urkirche. Aunque dijéramos que el autor había afirmado algunos errores en materia profana, no quedaría por ello desdibujada la verdadera imagen de la Iglesia. Por tanto, esos libros en cuanto a sus afirmaciones profanas, no son inspirados por Dios ni infalibles” (p. 210).

No obstante estos reparos, Ibáñez Arana encuentra notables valores en la obra que critica; ante todo, su doctrina de la naturaleza de la Iglesia Primitiva. "La aportación más luminosa —dice— de todo el estudio de Rahner está en su exposición del carácter único de la acción divina en la fundación de la Iglesia. En ellos podrán ponerse fácilmente de acuerdo los teólogos, quizá porque ya lo presentían; pero el mérito de haberlo expresado, por lo menos con tanta nitidez, es de Rahner (p. 205). Esta idea central "siempre que no se la quiera hacer pasar por explicación suficiente de la inspiración, parece estar llamada a enriquecer nuestra vieja Teología, en la que no caben ni grandes revelaciones ni catastróficas revoluciones" (p. 213).

Otro mérito lo encuentra en que su estudio nos ha hecho "caer en la cuenta de que los escritos del Nuevo Testamento no son únicamente obra de Dios y de un hombre particular, sino sedimento de la misma Iglesia Primitiva" (p. 206).

El capuchino P. Santos de Carrea enjuició la obra de Rahner en la revista *Estudios Franciscanos* ⁶¹. Aunque en realidad no dio su parecer propio, sus impresiones se reflejan bien en los puntos de interrogación que pone a las siguientes frases:

- 1.º. "¿Basta esa causalidad de Dios (como fundador de la Iglesia) para justificar el que se considere a Dios verdadero autor literario de la Biblia?
- 2.º. ¿Cómo compaginar esta teoría con la enseñanza tradicional del Magisterio acerca de una iluminación del entendimiento y moción de las facultades del hagiógrafo en virtud de la cual Dios se constituye autor de los libros santos?
- 3.º. ¿Cómo se salva la inspiración del Antiguo Testamento?"

Y Concluye: "Todo ello hace de este libro una de las aportaciones más sustanciales al problema de la Inspiración bíblica".

II. LOS PUNTOS DE CONVERGENCIA DE LOS JUICIOS CRITICOS

Expuesta ya la panorámica de los juicios que teólogos y escrituristas han formulado sobre el libro de Rahner podemos proceder a señalar las líneas de convergencia que se notan en las opiniones recogidas.

⁶¹ *EstFran* 61 (1960), pp. 107 s.

1. *Dios autor como fundador de la Iglesia.* Esta afirmación, con ser la más sustancial del libro de Rahner, no ha sido sometida por los críticos a un examen a fondo. No obstante, se han fijado en ella varios. Y lo chocante es que su juicio es negativo. Unos, como Uhlenbrock y el P. Santos, ponen en duda si esa explicación basta para salvar lo que la Iglesia entiende por autor cuando aplica este término a Dios en cuanto inspirador de la Escritura. El P. Gómes cree que la paternidad literaria de Dios en la composición de la Escritura exige algo más. McKenzie, por su parte, cree que en la explicación de Rahner Dios no es propiamente autor, sino en cuanto constituye en autores a los hagiógrafos. Para Ibáñez Arana la noción de autor queda tan diluída que se acaba con ella.

Sólo Brändle admite totalmente esta doctrina. Muy cerca de una aceptación también global está el P. Nober.

Alvarez Gómez, por su parte, estima que el problema de los dos autores queda sin resolver.

2. *Naturaleza de la Inspiración.* El P. McKenzie juzga que la noción de Inspiración es demasiado vaga y no explica la naturaleza particular del influjo inspirativo. Igualmente, el P. Gómez cree que el mecanismo propuesto por Rahner es insuficiente para producir el efecto que la tradición le asigna.

Particularizando más, Brinkmann, Ibáñez Arana y el P. Santos se fijan en que no se hace justicia a los documentos del Magisterio sobre la Inspiración.

Schildenberger opina que "queda sin resolver el problema del modo como Dios obra sobre la inteligencia". El P. Gómes exige que el dicho influjo sea intrínseco a la mente del hagiógrafo. Ibáñez Arana le reprocha que el influjo supuesto por Rahner es indirecto, hasta el punto de que no puedan entenderse las palabras de León XIII a la letra. Dubarle subraya que el Nuevo Testamento presenta la Inspiración como un caso de experiencia personal de los profetas.

3. *La Inspiración del Antiguo Testamento.* Tal como ha sido expuesto por Rahner se ha atraído una reprobación general. Están contra ella: Thieme, Otte, Jensen, McKenzie, Benoit, Dubarle, Nevin, Ibáñez Arana, Santos de Carrea, Van der Ploeg.

4. *Errores metodológicos.* Como errores metodológicos en el estudio de la Inspiración han sido mencionados los siguientes: descuido de las fuentes positivas (Revue Bénédictine, Dubarle, Ibáñez Arana). Se le reprocha también el haber partido del Nuevo Testamento para establecer la naturaleza de la Inspiración (Dubarle, Ibáñez Arana, Otte). Se le reprocha de haber partido del análisis abstracto del autor (Van der Ploeg, Arana) de seguir un método real del

Vaticano I (Van der Ploeg, Arana). El P. Gomes le acusa, además, de proceder por afirmaciones y no por pruebas. Dubarle encuentra la obra artificial y necesitada de una mayor aproximación al dato bíblico. McKenzie la tiene por incompleta.

5. *La Escritura como elemento constitutivo de la Iglesia.* Esta afirmación que ha recibido un eco tan general de elogios (Schildenberger, Ibáñez Arana, Congar, etc.) ha encontrado algunos correctivos en el P. Nober (sustitución de "elemento" por "gressus"), y en Otte, Dubarle, Ibáñez Arana en cuanto puntualizan que la Biblia es anterior a la Iglesia, la cual recibe la Escritura Sagrada de la Sinagoga, añadiendo el Nuevo Testamento. Van der Ploeg insiste en que las Escritura, más que *producidas* por la Iglesia le son *entregadas*.

6. *Se alaba explícitamente el planteamiento de la cuestión dentro de la Ecclesiológia* (Schildenberger, Uhlenbrock, McKenzie, Gomes, Congar).

7. *El Canon.* En cuanto al Canon, la satisfacción es general. Brinkmann pone reparos a la apostolicidad como criterio de Inspiración y el P. Dubarle encuentra cierta dificultad interna en la diversidad de enfoque de la canonicidad del Antiguo y del Nuevo Testamento. Van der Ploeg estima que no se hace justicia a la Historia del Canon y de los Libros Sagrados que quedan sin base. Fuera de estos autores, en general se ha visto un positivo avance en el estudio de Rahner.

Schildenberger ve una aportación importante en lo tocante a los criterios de cognoscibilidad de la Inspiración y la formación misma del Canon del Antiguo y Nuevo Testamento. También el P. McKenzie menciona la teoría del Canon como un acierto de Rahner. El P. Benoit afirma que dicha teoría ayuda a disipar equívocos sobre los criterios de canonicidad.

8. Un reparo notable le hacen los dominicos Van der Ploeg y Dubarle sobre el sentido colectivo de la Inspiración. En este sentido el mejor correctivo le ha aportado el P. Congar al descubrir en la persona de los Apóstoles el elemento personal del carisma inspirativo, mientras la escuela americana ha ido por el camino de la función social de la Inspiración (McKenzie, McCarthy, Topel).

9. Hay general acuerdo en alabar algunas relevantes cualidades científicas de la obra, por ejemplo, el rigor científico (Révue Bénédictine), la seriedad, amplitud y ricas sugerencias (Brinkmann), interés y novedad dadas a la Ecclesiológia y al tratado mismo de la Inspiración (Uhlenbrock), el planteamiento del problema señalando con precisión las dificultades de las explicaciones dadas hasta la fecha (Otte), el enfoque sociológico de la Inspiración (McKenzie); se

le llama un "provoking and stimulating book" (Nevin), una obra llamada a enriquecer nuestra vieja Teología (Ibáñez Arana), una de las aportaciones más sustanciales al problema de la Inspiración Bíblica (Santos de Carrea), etc. revolucionaria y original (Boff), una de las tentativas más audaces para hacer más inteligible el misterio de la producción de un libro divino humano" (id.), etc.

III. CRITICA

Karl Rahner no es de los autores que se pueden leer sin tomar partido a favor o en contra de sus posiciones teológicas. Por eso resulta muy difícil haber leído una y otra vez con atención su denso libro sobre la Inspiración sin sentirse comprometido a dar un juicio. En las páginas precedentes he tratado de sintetizar con la mayor objetividad las reacciones del mundo bíblico y teológico. Séame ahora permitido añadir, a modo de colofón, unas sencillas reflexiones personales.

Para enjuiciar debidamente el sistema ideado por Rahner hay que partir del mismo supuesto de donde él parte, es decir, de la idea de autor. Ahora bien, el haber escogido esa noción como clave del sistema no carece de riesgo en su mismo punto de partida. Efectivamente, ya el año 1903 el P. Prat llamó la atención sobre el grave inconveniente que encierra el basar un tratado dogmático tan importante como es el de la inspiración, en una noción tan ambigua como la de autor ⁶².

Pero vayamos por partes.

Comencemos por hacer notar que el tratado teológico de la Inspiración tiene una historia bastante tormentosa en orden a fijar su propia formulación teológica. En la búsqueda de la categoría más apropiada para esta formulación pocos dogmas han pasado por un período tan largo y penoso de tanteos terminológicos como éste de la Inspiración. Y todo ello, originado por la utilización de expresiones sujetas a las más diversas interpretaciones, fundadas precisamente en su imprecisión. Recuérdese, por ejemplo, la expresión "Spiritu Sancto dictante" empleada por el Tridentino ⁶³ y las explica-

⁶² *Etudes*, 1903, II, p. 556.

⁶³ Cfr. D. 783. En el Decreto Conciliar la expresión se aplica directamente: a las Tradiciones; pero supuesto el principio enunciado en el mismo Decreto del "pari pietatis affectu", los teólogos aplicaron a la Inspiración lo que en el texto se decía de

ciones teológicas que se basaron en ella en los siglos XVII y siguientes acerca del dictado material y formal. En realidad, la palabra "dictare" de tan amplio campo referencial en el lenguaje latino, tropezaba en las lenguas modernas con matices totalmente ajenos, e insensiblemente se realizaba la trasposición de la palabra latina a la mentalidad moderna.

Ya antes, en la misma era de los apologetas se vieron precisados los escritores cristianos a corregir —e incluso a prescindir— de términos tales como *organon*, *lyra*, *plektron*, etc., con que se había comenzado a formular la teología de la Inspiración. Todo ello en razón de la imprecisión, impropiedad, vaguedad de las expresiones que fueron abusivamente utilizadas por los montanistas y otros herejes.

Incluso la misma idea de instrumentalidad, que para algunos es definitiva en orden a la formulación teológica del no deja de dogma de la Inspiración, no deja de suscitar reparos entre los especialistas⁶⁴. Se diría casi que el dogma de la Inspiración no ha encontrado su definitiva y plenamente satisfactoria concepción teológica.

Entre todos esos conceptos y categorías utilizadas en tiempos próximos y remotos, la noción de autor no es de las más claras y propias para hacer luz en los complejos problemas de la Inspiración. Su radical ambigüedad semántica le relega al grupo de expresiones como la ya mencionada de la "dictatio", muy propias para engendrar confusiones si no se deslinda bien el campo de sus acepciones aplicables a la materia bíblica. De hecho casi todos los tratadistas contemporáneos han abandonado la categoría de autor como la idea eje para la estructuración teológica del tratado *De Inspiratione*, tomando más bien, para esta finalidad, la noción misma de Inspiración.

Así las cosas, el intento de Rahner exigía, al plantear el problema de la Inspiración desde el ángulo de visión de Dios-Autor, una cuidadosa delimitación de las acepciones diversas que trae a la mente la expresión latina *auctor* de los documentos magisteriales. Pero el lector se lleva una gran desilusión cuando constata que Rahner parte sin más del análisis de la noción de *Urheber* y *Verfasser* de que es susceptible la traducción alemana del vocablo latino,

las Tradiciones "dictadas" por el Espíritu Santo. Sobre las explicaciones basadas en esta expresión, cfr. Pesch, *De Inspiratione Sacrae Scripturae*, n. 273 ss.

⁶⁴ Cfr. las reservas de Labourdette a la obra del P. Benoit, *La Prophétie* en la *RTh*, 1950, p. 415; Bea, A., *Die Instrumentalitätsidee in der Inspirationslehre*, en *Studia Anselmiana*, Romae, 1951, pp. 47-65; Alvarez Gómez, Mariano, en *Studium Legionense*, 1962, pp. 147 ss.

sin una ulterior precisión semántica y filosófica del contenido de ambas nociones —formalmente diferentes— aplicándolas sin más a la causalidad inspiradora. Y a todo lo largo del estudio juega con ambas expresiones, sin que en ninguna parte se nos diga claramente a cuál de las dos nociones pertenece formalmente la acción inspiradora, o cuál es la relación causal o referencial mutua entre ambas nociones.

Efectivamente, si se toma el enunciado de la tesis, tal como queda formulada ésta en la p. 23, cree uno que la acción inspiradora consiste en aquella razón por la cual es Dios Fundador de la Iglesia Primitiva, en cuanto esta acción incluye la composición de la Escritura como un elemento constitutivo de la misma. Pero hay que notar, que allí mismo —en la definición— se alude a la causalidad general de Dios como autor-fundador de la Iglesia, y a la producción del efecto particular que es la redacción de las Escrituras.

¿Agotará la acepción de *auctor-conditor* todo el contenido causal de la acción inspiradora?. No parece. Ni parece que lo crea así el mismo Rahner, por lo que a continuación precisaremos.

La acepción de autor-fundador (*conditor Ecclesiae*) parece realmente insuficiente. He aquí la razón: la fundación de la Iglesia es una acción global que incluye diversos efectos parciales, que son en su conjunto los que integran los constitutivos de la Iglesia. Y en cada uno de esos efectos, la actuación divina terminativamente es diversa. En efecto: no es la misma la causalidad divina que tiene por objeto la institución de los Sacramentos o de la Jerarquía, que el don del Espíritu Santo como alma de la Iglesia o la composición de los Libros Sagrados. Cada elemento constitutivo de la Iglesia requiere una especificación causal en la acción divina productora o fundadora de la Iglesia con sus complejos elementos. El problema de la causalidad inspirativa se plantea en el ámbito de esa peculiar causalidad divina por la cual Dios produce la Escritura, aunque luego se integre ésta como efecto parcial dentro del conjunto de la fundación de la Iglesia.

Pero no parece que en el pensamiento del mismo Rahner la acción divina productora de los Libros Sagrados como elemento constitutivo de la Iglesia agote la noción de autor fundador. Pues insiste en la idea de que Dios es también *Verfasser*, y lo es en la misma dirección categorial del autor humano, aunque no bajo el mismo aspecto ⁶⁵. E insiste en la noción de Dios-Escritor, hasta afirmar que si

⁶⁵ Cfr. *Über die Schriftinspiration*, 2.^a ed., 1958, pp. 24, 25, 26 de la primera parte, y pp. 64, 66, 67.

Dios no produjera como tal la Escritura, tan sólo sería *Urheber* y no *Verfasser* ⁶⁶.

Y con esto nos preguntamos: ¿Consistirá acaso –según Rahner– la razón formal de la causalidad inspiradora en la especial causalidad por la cual Dios es *Verfasser* de la Biblia? Y a esta pregunta nos vemos precisados a responder con una negativa. Para Rahner la causalidad divina primordial que condiciona toda la acción inspiradora es la causalidad de la fundación de la Iglesia. Si Dios es *Verfasser*, lo es en forma subordinada a su acción de *Urheber*. ¿Consistirá, entonces, la acción inspiradora en la actuación combinada de ambas causalidades? Pero esto no convence. Pues allí donde intervienen dos acciones, una debe ser considerada como la razón propia e inmediata del efecto. Es decir: debe existir relación de mediatez o inmediatez. Y lo mas inmediato es aquí la acción redaccional

Pero la noción de autor-escritor no se puede aplicar a Dios, sino como expresión figurada: como una sinécdoque. Con lo cual nos hallamos en el campo de las expresiones impropias, antropomórficas, necesitadas de muchas explicaciones y precisiones para ser utilizadas como categoría teológica, con el evidente riesgo de oscurecer, en lugar de esclarecer, el fondo del problema. Con esto se convence uno cada vez más que la categoría más adecuada para estructurar el Tratado Dogmático referente al origen divino de la Escritura, en el estado actual de los estudios teológicos y escriturísticos, es la de Inspiración y no la de autor. Y mirando desapasionadamente las cosas, se tiene el convencimiento de que, a este respecto, en el planteamiento de los problemas inspirativos por Rahner, nos hallamos ante un evidente retroceso hacia Franzelin. Y este retroceso lo descubrimos en la utilización del concepto de autor, no suficientemente delimitado en sus aspectos referenciales semánticos, y en una noción de autor-escritor plenamente franzeliniana, hoy pasada de moda.

Sin embargo Rahner no depende en todo de Franzelin.

Hay en su estudio una corrección sustancial respecto del sistema franzeliniano y es su interpretación del término *auctor* en su pleno sentido de *auctor-conditor* y no sólo en la acepción de *scriptor* como quedó de moda desde la sistematización del Cardenal jesuita.

Un atento estudio de los documentos del Magisterio desde los lejanos "Statua Ecclesiae Antiqua" hacer ver que el contexto de *auctor* en dichos documentos no se agota en la acepción estricta y

⁶⁶ Cfr. *ibid.*, p. 25.

especializada –digamos moderna– de *scriptor*, sino que tiene unas alusiones más plenas en la línea de *conditor*, no sólo de los Libros Inspirados, sino de ambos Testamentos en su totalidad institucional de economía de salvación.

Un estudio del valor de *conditor* que en dichos documentos posea la expresión *auctor* daría una buena fundamentación positiva a la intuición fundamental de Rahner de que Dios es autor-fundador. Pero aún en ese caso sus ideas deberían recibir un correctivo, pues en los documentos magisteriales no se habla de *auctor Ecclesiae*, sino de *auctor utriusque Testamenti*. Y no sólo del Nuevo Testamento sino de ambos Testamentos por igual, aunque exista interna ordenación del Antiguo al Nuevo Testamento.

Resumiendo, a mi modo de ver, la tesis de Rahner es confusa en su misma formulación básica. Y eso por carecer de nociones bien claras respecto del polivalente término *auctor*, que exige imperiosamente una delimitación bien neta de la razón formal de sus dos acepciones fundamentales utilizadas en la explicación de la acción inspiradora. En este sentido, el conato de Rahner retrocede lógicamente a Franzelin, si bien introduce como correctivo la noción original de *auctor-conditor* en la explicación de la Inspiración, como ya se ha indicado. Pero esa misma intuición no ha sido debidamente explotada, pues “conditor” de sí no significa más que una acción global necesitada de especificación terminativa en la composición de la Escritura como elemento constitutivo de la Iglesia. La noción de *auctor-scriptor* es impropia y justamente rechazada como idea-clave para estructurar el tratado “De Inspiratione”, al menos a juzgar por la orientación de la Teología contemporánea.

Estas graves deficiencias no han de restar mérito a la intuición totalizante que condiciona toda su especulación. En efecto, hay una aportación rahneriana sustancial que es la que subrayó Topel. Es su teoría de que la Inspiración pertenece al orden de los designios eficaces de Dios y consiste en un acto de absoluta y formal pre-determinación salvífico-escatológica que quiere y crea la Iglesia apostólica con todos sus elementos, entre los cuales se encuentra la Escritura.

Este planteamiento coloca la Inspiración en la teología sobre Dios. Esto es importante. El tratado de la Inspiración ha ido recibiendo en el curso de los siglos tratamientos aislados. Es sabido que el tema lo incluyó santo Tomás en la teología de las “gracias gratis dadas”. La Escuela Salmantina lo enmarcó en la Cuestión I de la *Suma Teológica*. La Escuela jesuítica lo trató en el tratado “De Fide”. Cuando surgió la Teología Fundamental, se trató de la Inspi-

ración en sus relaciones con la Revelación. La Propedéutica Bíblica se sirvió de la Inspiración como del tema vertebrador del tratado junto con el Canon y la Hermenéutica. Las reflexiones del P. Benoit sobre las mutuas relaciones entre Palabra y Espíritu como condiciones de base para entender la Inspiración harían pensar en el tratado "De Trinitate" como, el más adecuado para su tratamiento. K. Rahner parece partidario de incluirlo en el tratado de Dios, en sus planes salvífico-escatológicos absolutamente decididos desde la eternidad. Por paradójico que parezca, esta intuición totalizante de K. Rahner, es el que más desapercibido ha pasado entre los que se han servido de sus aportaciones para la renovación del tratado sobre la Inspiración. Aunque no pretendiera de primera intención, el tratado del Canon ha quedado muy positivamente iluminado. Por todo ello se puede afirmar que la monografía de K. Rahner ha significado el último importante intento de una nueva sistemática en materia de Inspiración.

VIII

REVELACION, INSPIRACION, VERDAD DE LA BIBLIA EN LA "DEI VERBUM" A XXV AÑOS DE SU PROMULGACION *

INTRODUCCION

Aunque la preocupación central del Vaticano II fue la Iglesia, no hay duda de que la constitución conciliar más importante promulgada hace XXV años fue la *Dei Verbum* (DV). Es como la fundamentación teológica de todos los demás documentos. Su contenido lo forman las verdades básicas de la fe católica: la revelación divina por la palabra que ofrece la salvación total al hombre, la transmisión de esa misma palabra por la Escritura y la Tradición, la Historia salvífica del NT, la persona de Cristo como centro y culminación de la revelación, la interpretación de la palabra de Dios, y sus relaciones con el Magisterio, la Teología y la vida espiritual de la Iglesia. Todos los demás documentos conciliares se limitan a tocar alguno de estos temas esenciales, mientras la DV trata de la revelación en su conjunto.

Además de esto, la DV es la constitución más representativa del Concilio como evento eclesial, divino-humano, lleno de tensiones y dificultades de todo tipo. Su lenta gestación conoció los momentos

* Publicado en LA PALABRA DE DIOS Y LA HERMENEUTICA. A los 25 años de la Constitución "Dei Verbum" del Concilio Vaticano II. Actas del VI Simposio de Teología Histórica (14-16 nov. 1990). Valencia, 1991, pp. 15-44, con el título "La Dei Verbum". *Aportaciones y repercusiones*.

más duros del desarrollo conciliar. Los cambios de rumbo de las cuatro sesiones, las exigencias de la unanimidad, la progresiva búsqueda del método conciliar adecuado dejaron su huella en este documento. En esta constitución confluyeron las principales preocupaciones que caracterizaron el Concilio tales como el interés bíblico, ecuménico, litúrgico y el diálogo con el mundo contemporáneo. Los métodos utilizados en su elaboración resumían admirablemente el camino teológico seguido por los padres conciliares en sus deliberaciones. Si todo el Vaticano II resultó una sorprendente obra del Espíritu, el feliz final de un esquema tan laboriosamente elaborado como la DV lo fue más si cabe. Por eso hablar de la DV en este XXV aniversario de su promulgación significa evocar todo el Concilio Vaticano II.

De esta importante constitución se han hecho ya varios balances a lo largo de estos años ¹. Los más importantes fueron los que se llevaron a cabo en torno al Sínodo de los Obispos (1985) que celebró los XX años de la apertura del Concilio. Aquella celebración y aquella fecha han sido decisivos para marcar el fin del posconcilio. A partir de dicha conmemoración se está tomando más viva conciencia de que muchas preocupaciones que han dominado la época inmediatamente posconciliar han pasado a la historia, y es menester mirar al Vaticano II en vigencia frente a la posmodernidad que caracteriza nuestro tiempo. En nuestros días el Concilio ya no se mira desde las circunstancias inmediatas que los prepararon, ni de las soluciones inmediatas que en el aquel tiempo ofreció, sino desde una perspectiva más ligada al futuro que está llamado a configurar. Por esto, el presente trabajo no mira tanto al posconcilio, o los balances que se han hecho hasta el año 1985, sino más bien la

¹ Si se prescinde de los comentarios a la DV que se cerraron prácticamente en torno al año 1970, los balances propiamente dichos, antes del Sínodo de 1985 son los siguientes. J. Comblin, «Dei Verbum» después de diez años, en *Teología y Vida* 16 (1975) 10-117. En torno al año 1985: A. IBÁÑEZ ARANA, «La constitución 'Dei Verbum' y los estudios bíblicos», en *Balance del Concilio Vaticano II a los veinte años* (Vitoria 1985, 58-82); ID., *Inspiración, Inerrancia e Interpretación de la S. Escritura en el Concilio Vaticano II* (Vitoria 1987); A. M.³ ARTOLA, «La 'Dei Verbum' en el posconcilio español», en *Lumen* 34 (1985) 434-445; C. FLORISTAN - J. J. TAMAYO (eds.), *El Vaticano II veinte años después* (Madrid 1985); G. ALBERIGO - J. P. JOSSUA, *La recepción del Vaticano II* (Salamanca 1987); R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II. Balance y perspectivas* (Salamanca 1989); J. M. LABOA (ed.), *El posconcilio en España* (Madrid 1988); PEREZ DELGADO - M. GELABERT, *Temas Conciliares 25 años después* (Valencia 199). Para una bibliografía más completa sobre la DV en estos años, cf. L. A. SCHÖCKEL - A. M.³ ARTOLA, «La Palabra de Dios en la historia de los hombres. Comentario a la 'Dei Verbum'» (Bilbao 1991). Apéndice Bibliográfico, p. 677-687.

problemática más urgente de nuestros días cual es la posmodernidad. Sobre esta base metodológica, los temas que van a servir para realizar una cala de los valores de la DV para esta coyuntura serán los siguientes: la Revelación, la verdad de la Biblia, la Hermenéutica, y la Inspiración.

I. LA REVELACION

El Simposio que estamos celebrando se centra de modo particular en las relaciones entre la Palabra de Dios y la Hermenéutica. Sin embargo, no se puede llevar a cabo una digna conmemoración de la promulgación de la DV sin tocar, aunque sea brevemente, el tema de la revelación y la Teología Fundamental (TF). La DV y la TF abordan el mismo tema: la revelación. Añádase a todo esto que la recepción de la DV por los cultivadores de la TF ha sido determinante para entender el influjo que la DV ha tenido en estos XXV años. «No hay exageración –afirma el cardenal De Lubac– en afirmar que el progreso esencial que ha venido a consagrar la *Dei Verbum* es, ante todo, el progreso de la Teología Fundamental» ².

Un resumen del influjo de la DV en materia de TF en estos 25 años es relativamente fácil, toda vez que una suficiente distancia histórica señala ya los puntos sobre los cuales se ha verificado un básico consenso entre los especialistas en la materia ³.

Hay un acuerdo general en conceder que la TF, a partir de la DV, ha superado la etapa pre-crítica en que se encontraba desde la Ilustración. Al ataque frontal del racionalismo contra la revelación sobrenatural respondió la Iglesia con una comprensible actitud de defensa y apologética. El modernismo de principios de siglo y la Teología Nueva de la segunda posguerra mantuvieron la continuidad en aquella actitud defensiva. El Vaticano II señala un cambio importante en esta postura de la Iglesia y de la Teología católica ⁴.

² H. CARD. DE LUBAC, en *La Revelación Divina* (ed. por D. Dupuy, Madrid 1970, 342).

³ Un buen balance sobre el tema de la Revelación y la TF puede verse en R. LATOURELLE-G. O. COLLINS, *Problemas y perspectivas de Teología Fundamental* (Salamanca 1982); más reciente y actualizado, S. PIE i NINOT, *Tratado de Teología Fundamental* (Salamanca 1989, 18-54).

⁴ «La entrada en la modernidad, representada por el cambio epistemológico kantiano y sus consecuencias no fueron afrontados, y la Apologética clásica –excepto en las aproximaciones blondelianas– restó premoderna. De ahí la importancia de la Ilustración para situar la Teología Fundamental contemporánea por su

La DV se ve animada de un espíritu bien diferente. Puede decirse que la actitud de confrontación, y oposición crítica a la modernidad que inspiró el *Syllabus* de Pío IX, en la DV encuentra el complemento necesario del diálogo integrador de los valores de la modernidad. Por eso se puede decir que la DV marca época. Pero la historia no se para, ni el pasado retorna. De ahí que la modernidad haya dado paso a la posmodernidad y los problemas que interpelan a la Iglesia son ahora los de esta época nuestra.

Otro aspecto importante de la DV sobre el tema de la Revelación en el cual todos están de acuerdo es el hecho de que desarrolla la doctrina referente a la misma en un tratamiento que podemos llamar de «totalidad». Sin las limitaciones coyunturales que forzaron al Vaticano I a tocar la Revelación desde ciertos aspectos concretos, la DV ha tenido la oportunidad singular de consagrar una atención global que ha permitido desarrollar el tema en todos sus aspectos principales. Bien lo dice el subtítulo mismo: «Sobre la Divina Revelación». Y en este tratamiento se ha subrayado el acierto de haber utilizado como categoría teológica básica la idea bíblica de «palabra de Dios». He aquí los caracteres generales de la constitución, que han operado un cambio radical en los planteamientos tradicionales de la TF. Se puede decir con justeza que la retirada del esquema «De Fontibus Revelationis» el 21 de noviembre de 1962 señaló el fin de la TF tradicional para dar lugar a una nueva impostación de la misma. Es sintomático a este respecto el hecho de que a los dos años, antes de haberse promulgado la DV, se reuniera en Gazzada (Italia) un Congreso Internacional de TF para clarificar la nueva situación. El vol. I del *Mysterium Salutis* publicado en 1965, antes de la promulgación de la DV, acusa ya el gran cambio de ideas que se habla operado entre los cultivadores de la TF en los dos años de Concilio que siguieron a la retirada del esquema a que se ha aludido más arriba. Esta nueva situación no dejó de crear cierto desconcierto, bien patente en el discreto silencio sobre la especialidad de la TF en los documentos magisteriales del posconcilio, e incluso en los documentos del Vaticano II ⁵. Fácilmente se adivina en todo esto un

nuevo modo de comprender la existencia humana en todos sus ámbitos». (S. PIE I NINOT, *Tratado...*, 39). «El Vaticano II representa una mirada más abierta a la Ilustración o modernidad, liberada ya de una preocupación directamente apologética» (*Ibid.* 40). En el mismo sentido A. TORRES QUEIRUGA, *La Revelación de Dios en la realización del hombre* (Madrid 1987, 98-102).

⁵ Llama la atención la ausencia de la TF en los textos magisteriales desde la *Deus Scientiarum Dominus* (24.5.1931) que la incluyó entre las disciplinas teológicas, hasta la *Sapientia Christiana* (29.4.1979). Ninguna mención en los documentos conciliares; igual silencio en documentos como las *Normae quaedam*, de 1968.

estado de provisionalidad en la estructuración de la asignatura, incluso una crisis de identidad de la misma.

Si bajamos al terreno de las constataciones concretas de lo que en estos 25 años se ha dado en TF podemos subrayar las siguientes:

En primer lugar, se ha verificado un verdadero resquebrajamiento del esquema tradicional de la TF. A este fenómeno desestructurante sucede una cierta inflación del tema de la revelación que ya se habla notado en la época del modernismo. Consecuencia normal de todo ello ha sido una amplia y variada multiplicidad de enfoques y desarrollos. La revelación se ha convertido en estos años en un tema de actualidad como la *gracia* en los años postridentinos. Esto ha provocado una singular creatividad teológica, hasta el punto de que esta época ha recibido, quizá un poco pretenciosamente, el apelativo de «segunda Ilustración». De ahí el ingente acopio de materiales que ha ofrecido tanto la filosofía e historia de las religiones como la psicología religiosa, la teología bíblica, la historia misma de la teología. Se ha intentado una clasificación de las principales tendencias de la actual TF ⁶. Esta abundancia de producción ha generado una especie de complejo que se puede llamar de «hartura» o de «saciedad» con epifenómenos normales como ausencia de auténticas obras de síntesis, problemas de unificación y concentración, insatisfacción, desorientación. Tampoco ha estado ausente el mimetismo que ha llevado a que los temas abordados por algunos pocos teólogos de primera calidad hayan sido repetidos y copiados por muchos epígonos y divulgadores. En esta selva de tratamientos se han alzado voces de alerta denunciando la falta de matrices y de nuevos principios de fondo que permitan avanzar en la profundización de la revelación ⁷.

Como cambios de horizonte provocados en el seno de la TF debemos subrayar la incorporación de los métodos histórico-críticos manejados hasta hace poco por los exégetas. Estos recibieron las técnicas de estudio crítico especialmente de manos de los historiadores. De los biblistas han pasado a los fundamentalistas. En efecto, los temas como la historicidad de Jesús, el hecho de la resurrección o los milagros del NT se tratan en la TF actual con los métodos de la exégesis histórico-crítica. Lo mismo se diga de los problemas de la fundación de la Iglesia o la teología misma de la

⁶ Ver, p. ej. R. FISICHELLA, *Corso di teologia sistematica*, II (EDB 1988, 20-23). Entre nosotros, S. PIE i NINOT, *Tratado de*, 18-54.

⁷ El fenómeno ha sido subrayado por A. TORRES QUEIRUGA, *La Revelación*, 20-21.

palabra de Dios y la revelación que se desarrollan con metodología bíblica. Por la TF han hecho su entrada en la Sistemática estos mismos métodos que se aplican en tratados clásicos como la Cristología o la Escatología, sin hablar de la Eclesiología. En la actualidad la TF plantea a toda la Teología el problema de la utilización de la crítica en el tratamiento de los temas estrictamente dogmáticos. Más allá de los estudios de historia crítica de los dogmas se tiende a fundamentar una teología crítica, cuyo objetivo a veces es el magisterio. Es conocido el intento de K. Rahner de considerar la TF como una dimensión teológica formal-fundamental que afecta a todas las cuestiones teológicas susceptibles y necesitadas del respectivo tratamiento crítico fundamentador. Si bien la Dogmática actual no ha encontrado su propio estatuto crítico-formal con la satisfactoriedad con que lo ha hecho la TF, los planteamientos teológicos de actualidad en nuestros días no excluyen ese modo de hacer teología sistemática, sino que parecen postularlo.

Esta es la sucinta panorámica de la teología de Revelación según la DV. Pero se trata de una visión más bien retrospectiva. Su punto de referencia es el preconcilio y las adquisiciones en relación con dicha época ofrece la DV. Más urgente es la prospectiva en la cual se afronte la posmodernidad desde los enfoques originales del Concilio. Señalemos muy esquemáticamente algunos aspectos. Para algunos posmodernidad es sencillamente poscristianismo⁸. Si esto es así, a nadie se le oculta la importancia de una nueva TF enfrentada, no ya con una modernidad ya superada, sino con una postura mental mucho más radical en sus negaciones y relativizaciones que el espíritu moderno. Si la posmodernidad niega realidades tan graves como todo pensar representativo como reflejo de la realidad, la posibilidad de planteamientos últimos y absolutos, el sentido global y último de la historia, la existencia e intervención del absoluto en el mundo, la DV presenta un mundo de convicciones frontalmente opuesto al posmoderno. La DV no comparte en modo alguno la pretensión posmoderna de la imposibilidad de decir palabras humanas sobre Dios, la debilidad del pensamiento humano tal, que no puede abordar cuestiones últimas; antes bien, pronuncia osadamente palabras decididas sobre el ser

⁸ Es sabida la actitud poscristiana de Nietzsche, considerado junto con Heidegger como uno de los padres de la posmodernidad. No faltan quienes entienden modernidad como equivalente a Cristianismo, y posmodernidad como igual a poscristiano. Cf. I. SOTELO, en *Modernidad, Posmodernidad. Teología* (mesa redonda tenida en Deusto el 13 de febrero de 1989), en *Pluralismo socio-cultural y fe cristiana. I Congreso de Teología* (Bilbao-Vitoria, 12-16 de febrero de 1990, 421-424).

de Dios, su intervención salvífico-reveladora en el mundo, e interpela a un hombre que, no sólo le puede conocer, sino que es capaz de entrar en diálogo con él.

Esta somerísima referencia a la neta contraposición entre la DV y la posmodernidad pone en evidencia que lo mejor del Concilio no estuvo en su intento de asumir lo valioso del pasado inmediatamente precedente, sino en el decidido anuncio de los valores absolutos de lo divino y su actuación en la historia.

Una importante novedad caracteriza a la DV en su manera de «anunciar» al mundo posmoderno la absolutez de Dios y su intervención reveladora: es su clara opción por el diálogo. En cierto sentido la DV es la cara dialogante de la Iglesia que promulgó el *Syllabus*, pero con la particularidad de que ahora ese talante de diálogo aparece como un valor irrenunciable en la metodología del anuncio mismo ⁹.

En el ámbito del quehacer teológico propiamente dicho hay una tarea de prometedoras posibilidades que todavía no ha sido abordado por los comentadores de la DV. Es el de las relaciones entre la Revelación e Inspiración. El tema tiene su interés para integrar mejor en una teología unificada el trabajo exegético y el teológico propiamente dicho. Desde el siglo pasado las ciencias bíblicas y teológicas tienen un punto de partida metodológico paralelo desde los respectivos tratados fundamentales centrados en la Revelación e Inspiración respectivamente. La sistemática tiene su Teología Fundamental basada en la Revelación. Las ciencias bíblicas tienen su tratado propedéutico centrado en la Inspiración. Sin negar la legitimidad de ambos saberes, se hace necesaria una mejor integración de las realidades teológicas de base como son la Revelación y la Inspiración.

A. Torres Queiruga piensa que la noción envolvente es la Revelación ¹⁰. Sería la categoría básica de la intervención de Dios en su diálogo salvífico con el hombre. La Inspiración sería tan sólo el momento de la plasmación escrita de la revelación. Tal vez le haya lle-

⁹ El tema del diálogo cristiano con la posmodernidad fue abordado por Antonio JIMENEZ ORTIZ en las IV *Jornadas de Teología Fundamental* (Torrente 8-10 de junio de 1989). Cf. «Posibilidad y límites del encuentro entre Teología y racionalidad agnóstica», en *Escritos del Vedat* lo (1990) 25-33. En el mismo número se recogen otros trabajos directa o indirectamente relacionados con el tema de las relaciones de la TF con la posmodernidad. Unas reflexiones globales sobre Teología y Posmodernidad véanse en L. M.^º ARMENDARIZ, *Modernidad, Postmodernidad, Teología*, en I *Congreso de Teología*, citado en la nota precedente, pp. 429.

¹⁰ A. TORRES QUEIRUGA, *La Revelación*, 52.

vado a esa conclusión el título de mi libro *De la Revelación a la Inspiración* ¹¹ que parece señalar como prioritario y fundamental el hecho de la revelación o de la Palabra de Dios. Ahora bien, en mi libro el campo de investigación se ceñía al modo de entender al origen de la Escritura. Todas las religiones del libro tienden a explicar el origen de su Escritura –lo mismo que la religión misma– por un fenómeno de revelación. El Cristianismo ha preferido atribuir el origen de sus escritos a la Inspiración, en el sentido de una actuación conjuntada de Dios y del autor sagrado, que presupone el hecho de la revelación, pero no a modo de una intervención puntual en cada instante redaccional. En mi estudio traté de investigar la originalidad cristiana al entender el origen divino de la Escritura desde un esfuerzo por clarificar las relaciones del carisma inspiracional con el hecho de la revelación. Este proceso se inicia en el siglo XVI y culmina en la DV. En modo alguno pretendía señalar todas las relaciones que median entre Revelación e Inspiración. Resumiendo, podría describir del siguiente modo estas relaciones. En el origen de las percepciones concretas sobrenaturales está la experiencia supraconceptual de Dios que A. Torres Queiruga ha analizado muy sutilmente ¹². En páginas de densa teología bíblica ha ido iluminando cómo, de la experiencia supraconceptual de los mediadores de la revelación bíblica, ha surgido la «verbalización» de la misma en expresiones como «palabra de Dios». Con ideas tomadas de Van der Leeuw y J. de D. Martín Velasco, se remonta al momento primero en que la futura «palabra de Dios» no es otra cosa que la experiencia misteriosa y no conceptuada, realizada en la inmediatez del encuentro entre el profeta y Dios. ¿Cómo denominar ese momento primero de «impresión de realidad» preconceptual, anterior a su percepción diferenciada como «revelación» pero esencialmente conexo con él, a modo de presencia de lo divino en lo profundo del ser humano? Es la presencia del Dios-Espíritu que la Escritura llama «inspiración» o «insuflación» del hálito divino sobre el hombre. Este es, en las experiencias carismáticas del AT, el momento primordial de lo que mas tarde será la *inspiración* como forma concreta de intervención divina en la redacción de los libros llamados *inspirados*. Es la presencia que luego se diversifica en forma categorial en dos fenómenos distintos, aunque unidos. En efecto, el encuentro del hombre con Dios en el nivel de inmediatez que ha dado origen a las religiones, acontece –según la Biblia– en la dimensión de Dios como Espíritu. En efecto, es la espiritualidad de Dios la que posibi-

¹¹ A. TORRES QUEIRUGA, *La Revelación*, 49-50.

¹² A. TORRES QUEIRUGA, *La Revelación*, 28-32.

lita su comunicación experiencial con la criatura. Ahora bien, la forma primera de presencia e inmediatez de Dios en el hombre-espíritu tiende posteriormente a diversificarse y especializarse en función de las diversas facultades humanas que perciben dicha presencia. La mente refracta dicha experiencia como una impresión de naturaleza *intelectual*. De ahí su conceptualización desde expresiones racionales tales como *intuición, manifestación, conocimiento, revelación*. La voluntad acusa la misma presencia desde experiencias específicas de amor, fruición, afecto. Así, el momento de «inspiración» del soplo divino es el momento primero de la presencia de Dios en el hombre. En el momento en que ya ha tenido lugar la diferenciación conceptual de las diversas maneras de presencia en función de las facultades, se da una actividad concreta que vuelve a denominarse «in-spiración», y es aquélla en la cual la presencia divina contribuye a la redacción de los contenidos mentales asimilados en el momento de la revelación. Hay un peligro muy explicable, de atribuir a la *inspiración* sólo este segundo aspecto, olvidando que hay un momento primordial de impresión de realidad global de lo divino que se denomina también «inspiración». Es la venida de Dios como soplo desencadenante en el profeta o en el místico de la compleja serie de percepciones derivadas de aquella unidad fontal de experiencia inmediata con el ser de Dios. Vistas así las cosas, más englobante es la «in-spiración» que la «revelación».

Las investigaciones del P. Benoit han puesto de relieve la dimensión trinitaria de la experiencia primordial de lo divino por el hombre según la Biblia. El Dios Uno-Trino es Palabra (revelación) en cuanto presencia del Verbo en la dimensión mental del hombre; es Soplo como acción del Espíritu. Revelación e Inspiración son contemporáneos y congéneres como lo son en la Trinidad el Verbo y el Soplo ¹³. La comprensión analítica de las relaciones entre Revelación e Inspiración no dejará de plantear problemas mientras no

¹³ «Inspiration et Révélation sont deux faces ou deux moments du même charisme de prophétie. L'un connote l'élévation de l'esprit au niveau surnaturel, l'autre désigne la perception des réalités divines qui est ainsi rendue possible. Le premier comporte une motion, une mise en branle par l'Esprit Saint... le second évoque l'acte de connaissance qui s'en suit». (P. BENOIT, «Révélation et Inspiration», en *Révue Biblique* 70 (1963) 328). «Inspiration et révélation ni se confondent, ni se s'opposent, ni ne se «succèdent». Elles oeuvrent simultanément et harmonieusement, l'une portant l'autre comme l'Esprit porte la Parole. Dieu parle et il souffle. En parlant, dans les esprits comme dans l'histoire et dans la nature, il 'se révèle': mais pour permettre à l'homme cette rencontre qui le dépasse, il le remplit et l'élève de son Souffle qui lui fait vivre, dire, et enfin écrire, le message de Vérité vivante qui jaillit de cette rencontre» (*Ibid.*, 349).

se parta de esta fundamental realidad trinitaria. El elemento perturbador es la ambigüedad del concepto de Inspiración. En efecto, unas veces significa el momento primordial –anterior a la revelación y la redacción escrituraria– que es la inspiración divina como posesión del ser humano por el soplo divino. Otras significa la actuación categorial de Dios bajo la forma del dinamismo escriturario ¹⁴.

Concluamos el tema de la Revelación señalando un peligro que acecha a la TF de nuestros días de cara a la posmodernidad y es su tendencia a preferenciar los aspectos de «sentido» sobre los de «verdad» ¹⁵. Este planteamiento no carece de ambigüedad. En efecto, si se mira el objeto de la «credibilidad» cuya mostración pretende la TF, la pregunta por el «sentido» de la Revelación puede justificarse en cierta medida. Pero si se tiende a considerar como objeto de la TF el «sentido» de la Revelación y su credibilidad, prescindiendo de la «verdad» se puede crear la persuasión de que la teología misma es un saber del «sentido» como pretenden ciertas co-

¹⁴ Sobre las relaciones entre revelación e inspiración, santo Tomás, señaló unas diferencias que resultan iluminadoras, desde el punto de vista de la Teología Especulativa. Para el santo doctor, la inspiración significa la moción divina que tiene como finalidad «elevar», el ser humano al orden de las percepciones superiores que se atribuye al Espíritu Santo. Tras la elevación por el Espíritu viene, en primer lugar, la percepción intelectual de las realidades. El primer momento recibe el nombre global de *inspiración*, mientras que la percepción intelectual tras la elevación, recibe el nombre técnico de *revelación* (IIa-IIae, q.171, a. 1, ad 4^{um}). De ahí que el carisma de profecía incluya dos momentos: la inspiración para la elevación del hombre al orden de las acciones carismáticas, y la revelación para la percepción intelectual de las comunicaciones divinas. La elevación por inspiración tiene también su momento de actuación sobre la voluntad. Esta tiene lugar por la comunicación de los conocimientos adquiridos intelectualmente en el momento de la revelación. También llega la *elevación-inspiración* hasta las facultades de expresión literaria. Es la inspiración en su modalidad *escrituraria* o redaccional. El P. Seynaeve resume esta doctrina tomista en las siguientes fórmulas:

«L'on peut donc établir dans les actions de Dieu. la gradation suivante par ordre d'extension: l'inspiration, la révélation, la prophétie.

L'inspiration indique n'importe quelle motion.

La révélation est une motion d'ordre intellectuel.

La prophétie est une motion l'ordre intellectuel mais imparfaite.

La prophétie est donc toujours une révélation, et la révélation est toujours une inspiration: Mais ni l'inspiration n'est nécessairement une révélation, ni la révélation une prophétie». «Les lieux théologiques», en *Bulletin Thomiste* 2 (1925) 203].

¹⁵ Según Pié i Ninot la tarea propia de la PF es la pregunta acerca de la Revelación y de la Fe (*Tratado...*, 40). «Progresivamente la Teología fundamental, siguiendo este espíritu, más que preocuparse por el problema de la verdad de la revelación cristiana y la Iglesia, tal como hacía cierta Apologética clásica, centra su atención en el sentido y la vigencia actual del creer en Jesucristo vivido en la Iglesia». (*Ibid.*, 40).

rrientes hermenéuticas. Esta pregunta sobre cuestiones de «verdad» y cuestiones de «sentido» nos prepara ya para abordar el tema de la verdad de la Biblia.

II. LA VERDAD DE LA BIBLIA

La doctrina de la DV sobre la verdad de la Biblia se consideró ya en los mismos días de la promulgación de la Constitución como uno de los logros más relevantes del Concilio. La Iglesia había vivido siglos difíciles desde los conflictos entre Biblia y ciencia, hasta los días mismos del Concilio, en su intento de salvar la inerrancia de la Escritura. Toda la espinosa problemática conocida con el nombre de «la question biblique» recibió en la DV una solución por demás satisfactoria. De ahí que el posconcilio estuviera dominado por una especie de gozosa euforia por la superación definitiva de los problemas de la inerrancia. Con un poco de ingenuidad pensaron muchos que todos los problemas en materia de verdad bíblica quedaban de una vez para siempre resueltos.

Para poder situar en su justa dimensión este tema de la verdad de la Biblia a los XXV años de la DV es menester comenzar por señalar que, siendo la revelación un fenómeno que tiene como lugar preferente de su realización la dimensión mental del hombre (manifestación de Dios, palabra divina, escucha humana, respuesta libre, etc.) su relación con la verdad es muy estrecha. Si a todo ello se añade que el Cristianismo, implantado en un mundo grandemente desarrollado por la cultura helenística en el orden de los valores racionales, hubo de luchar denodadamente contra filósofos y sabios que centraron sus ataques precisamente en su pretensión de verdad absoluta, se comprenderá bien el interés de la Iglesia por defender la verdad de la Biblia. Pero el interés por la verdad del mensaje bíblico es más antiguo que el NT y la Iglesia. El AT poseyó una conciencia muy viva de la verdad de la Palabra de Dios. En una religión, como la de Israel, nacida de la palabra actuante de Dios, muy pronto surgió la necesidad de exigir garantías al mediador carismático, de la verdad de su misión. De ahí que, a todo lo largo de la historia profética del AT el problema más espinoso para la aceptación de la palabra de Dios de parte del pueblo consistiera en el discernimiento del profeta verdadero. Resumiendo, podemos decir que la palabra de Dios ha vindicado siempre para sí misma unas pretensiones de verdad y de autenticidad divinas.

A la luz de estas constataciones no deja de sorprender el aparente desinterés de la época posconciliar por el tema de la verdad bíblica. Varios factores coinciden en este fenómeno que podemos llamar de «debilitamiento de la voluntad de verdad». En efecto, a la euforia posconciliar por la superación de los conflictos de inerrancia se ha añadido el hecho llamativo del desinterés por la verdad que caracteriza al posmodernismo,¹⁶ y el deslizamiento de la atención de los hermeneutas hacia el sentido, descuidando la verdad¹⁷.

1. Verdad y sentido en materia bíblica

Esta nuestra peculiar situación contemporánea frente a la verdad otorga una singular actualidad a la evocación de lo que hace XXV años enseñaba la DV sobre la verdad bíblica y la actualidad que sigue teniendo aquella firme enseñanza.

La fe bíblica suponía siempre en la Biblia la presencia del sentido y de la verdad como propiedades inseparables de la palabra de Dios. Para la Escritura, toda palabra de Dios está dotada de sentido y verdad. Esto era algo que diferenciaba netamente la palabra humana de la divina. El lenguaje de los hombres era el que se revela contaminado de errores sobre todo en el orden religioso y moral. Sólo la palabra de Dios poseía la garantía plena de la verdad.

¹⁶ Sobre la actitud de la posmodernidad en materia de verdad véase: J. MARDONES, *Posmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento* (Santander 1986); G. LIPOVETSKY, *La era vacío. Ensayos sobre el individualismo moderno*. (Barcelona 1986); J. PICO (ed.), *Modernidad y Posmodernidad*, (Madrid 1988); G. VATTIMO, *El fin de la modernidad y hermenéutica en la cultura posmoderna* (Barcelona 1986); I. F. LYOTARD, *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*, (Madrid 1984); id. *Posmodernidad explicada a los niños*. (Madrid 1987).

¹⁷ Este aspecto ha sido enérgicamente denunciado por el prof. F. INCIARTE en su trabajo *Hermenéutica y sistemas filosóficos*, en *Biblia y Hermenéutica (VII Simposio Internacional de Teología)* (Pamplona 1986, 89-101). Véanse las discusiones en pp. 121-127. Igualmente Leo J. ELDERS, *El problema de la Hermenéutica*, publicado ibid., pp. 131-143. Véase cómo se expresa una reciente obra sobre la *Metafísica del Sentido*: «Tras la crisis de la metafísica racionalista del SER una metafísica del sentido como implicación no acude ya a razones absolutas, Metarrelatos dogmáticos, Causas supremas o Verdades impuestas, pero puede y debe acudir a relaciones, religaciones, coimplicaciones y coapartenencias, y eso es el Sentido: una relación de «coimplicación». en la que predomina el carácter articulador del lenguaje (o mejor, de un lenguaje fundante o fundacional y no meramente funcional)». [A. ORTIZ-OSÉS, *Metafísica del sentido. Una filosofía de la implicación* (Universidad de Deusto 1989,9)].

La teología asumió con seriedad el hecho de que en la palabra de Dios se unían sentido y verdad sin confusión ni mezcla. Esta armonía de fe entre verdad y sentido siempre encontró su punto débil en la parte de la verdad. Los ataques contra la Biblia tomaron como blanco esta su pretensión de identidad entre verdad y sentido, o la verdad absoluta de su sentido. Pero fue, sobre todo, a partir de la revolución científica de la era moderna cuando surgió el conflicto entre verdad y sentido en los textos bíblicos. En efecto, la nueva ciencia experimental topó en la Biblia con enunciados que contradecían los resultados de la ciencia, como sucedió en tiempos de Galileo. Las afirmaciones de la Biblia sobre el movimiento del sol en torno a la tierra eran enunciados dotados de sentido, mas no verdaderos. Había surgido con la ciencia empírica un nuevo concepto de verdad: la verdad científica, es decir, verificada por vía experimental. Y esta verdad aparecía en conflicto con la Biblia. Fue León XIII el que abordó *ex professo* el problema del conflicto entre verdad y sentido en los enunciados bíblicos. Tal fue el motivo de su gran encíclica *Providentissimus Deus*. ¿Cómo resolvió el espinoso problema? Recurriendo a un concepto de sentido bíblico superior al de los enunciados concretos, y buscando en el conjunto de los textos bíblicos su aspecto formal de «enseñanza», señaló el principio interpretativo de los textos conflictivos. «Los escritores sagrados —escribió—, o mejor, el Espíritu Santo que hablaba por ellos, no quisieron enseñar a los hombres estas cosas (esto es la íntima constitución de las cosas visibles) que carecían de eficacia salvífica»¹⁸. Estas palabras —literalmente tomadas de san Agustín— introducían un importante criterio hermenéutico que buscaba en el aspecto de la enseñanza el punto de vista totalizante de los textos bíblicos. A partir de este concepto de la enseñanza bíblica se lograba recuperar la armonía entre sentido y verdad bíblica. El sentido de la Biblia en su conjunto es su mensaje, su enseñanza. Su verdad se identifica con este sentido, que no es otro que la pretensión de ofrecer a los hombres una enseñanza «salvífica». A este nivel, verdad y sentido vuelven a coincidir, pero fue necesario para ello recurrir a conjuntos significativos más vastos que los simples enunciados en los cuales se contenían afirmaciones —al parecer— erróneas. En efecto, lo que a nivel de enunciados simples parecía error, gracias al recurso del sentido global de la Biblia como libro de «enseñanza salvífica» recibía una explicación aceptable al descubrir en la Escritura un elemento formal diferente del que podía tener un enunciado aislado del contexto religioso total. Lo que Pío XII ense-

¹⁸ LEON XIII. *Providentissimus Deus* (EB n.º 121).

ñará en la *Divino afflante Spiritu* mediante su recurso a los «géneros literarios» no será otra cosa que la doctrina de León XIII sobre el objeto formal de la Biblia que es menester discernir en las diversas unidades literarias menores de la Escritura. Incluso la «verdad de salvación» de la DV está literalmente incluida en el texto de san Agustín citado por León XIII, en que se hablaba de ciertas cosas que en nada sirven «para la salvación»¹⁹.

La aportación de León XIII fue, realmente, clarividente y acertada. Quizá más que por sus explicitaciones sobre la naturaleza de la Inspiración, la historia le reconocerá un valor grande por su doctrina sobre la interpretación bíblica desde el principio de su objeto formal que es la enseñanza religiosa, y el principio de totalidad que condiciona dicho principio. Toda la Biblia es enseñanza para la salvación, y desde ahí se ha de enfocar la hermenéutica bíblica. Lo que sucedió fue que la problemática de la verdad histórica que alcanzó su punto álgido en los decenios inmediatos, no fue abordada desde la doctrina del contenido específico de la Biblia.

Con una problemática diferente de la de León XIII, pero en una profunda continuidad de doctrina, Pío XII ofreció una solución de particular utilidad para la exégesis histórica de la Biblia. Es sabido que entre León XIII y Pío XII había adquirido particular virulencia el problema de la verdad histórica. Si la ciencia había encontrado en el siglo XVII su propia autonomía recurriendo a la vía experimental, la historia-ciencia también había alcanzado su propia suficiencia científica mediante la utilización de la crítica, merced al documento que controla el relato histórico, y la crítica interna del material histórico. Por eso, la solución de Pío XII apuntaba hacia la verdad propia de la historia que se deduce a partir de los «géneros literarios» como método científico de exégesis histórico-crítica.

En realidad de verdad, el principio hermenéutico de los «géneros literarios» no era sino una aplicación concreta de la doctrina de León XIII sobre el sentido total de la Biblia que era una enseñanza religiosa. Los «géneros literarios» buscaban en cada unidad literaria aquella enseñanza propia que se encarnaba concretamente en un fragmento de la Escritura.

Si Pío XII habla aplicado a la exégesis de unidades literarias concretas la técnica adecuada para salvar en ellas la verdad de la Escritura, el Vaticano II en la DV retorna a la totalidad de la Biblia señalando que toda ella ofrece una verdad salvadora. La DV, por el

¹⁹ Se trata del *De Genesi ad litteram*, 2, 9, 20, citados por León XIII (ibid.) y la DV en la nota 5 del n.º 11.

rodeo de la *Divino afflante Spiritu*, recupera el principio hermenéutico de la totalidad de la Biblia como libro de enseñanza para la salvación de los hombres, ya claramente expuesto por León XIII.

2. Las reacciones radicales

El posconcilio no ha sido del todo una época de alborozada aceptación de la doctrina de la «verdad de salvación». Se han alzado también voces de desencanto que no han logrado asimilar el contenido de la DV. Ese salto del sentido de los enunciados conflictivos a la totalidad del mensaje de salvación no ha encontrado una universal aceptación. Algunos han interpretado, en un intento un poco forzado, la total negación de error a que hace referencia la DV, como una renovación de la doctrina clásica de la inerrancia, sin concesión alguna al error ²⁰. Por eso se tacha a la DV de ambigüedad ²¹. Otros han dado por admitida la existencia de errores en la Biblia. Si se ha recurrido a la matización de la verdad bíblica en «verdad de salvación» es señal de que se dan errores al margen de esa consideración salvífica. Por eso creen que la Biblia ha perdido en la DV su absolutez de verdad, que es como la pérdida lisa y llana de su absolutez, que debe buscarla en otra parte si quiere seguir manteniendo tal pretensión ²². De hecho, según esos autores, no aparece en el horizonte ninguna otra cualidad de la Biblia que le otorgue tal absolutez ²³. Con ello se llega a una práctica «muerte de la Biblia» muy en consonancia con la «muerte de Dios», que se puso de moda precisamente en los años posconciliares.

Otros han llevado más lejos esta interpretación de la doctrina de la DV sobre la verdad de salvación. La creencia en la verdad absoluta de la Biblia ha llevado a la tesis de que la religión cristiana es la religión de la verdad absoluta, lo mismo que al dogma de la infalibilidad del magisterio. Cuarteados los muros de la absolutez de la verdad de la Biblia, les parece ver seriamente amenazadas las otras realidades que se apoyaban en la solidez de aquéllos ²⁴. En efecto, creen que, no sólo ha caldo la absolutez de la Biblia y del

²⁰ Tal es el caso de F. SPADAFORA, «L'inerranza della Sacra Scrittura», en *Renovatio* 1 (1966) 45-62.

²¹ Las ambigüedades al respecto han sido detalladas por A. IBAÑEZ ARANA, «La Constitución 'Dei Verbum' y los estudios bíblicos», en *Lumen* 35 (1986) 77-80.

²² Ver más arriba p. 41-46.

²³ Ver más arriba p. 45-46.

²⁴ Ver más arriba p. 47-52.

Cristianismo como verdad, sino que se ha derrumbado la teología de la Inspiración como base ideológica de la misma ²⁵. Según ellos, la doctrina de la DV supone sencillamente el retorno a un concepto semita de verdad que repudia la verdad bíblica entendida al modo griego. La tragedia de la teología cristiana habría consistido en haber malentendido una realidad tan esencial a la Biblia como su verdad, tomándola como una verdad al modo griego ²⁶.

Estas voces, aunque pocas y aisladas, no dejan de ser significativas. Hacen pensar en que la verdad bíblica, tal como quedó formulada en la DV adolece de alguna ambigüedad ²⁷. Hay quienes piensan que la ambigüedad está entre la afirmación sobre la total exclusión de error y la matización de dicha exclusión que sólo parece ser del error en el ámbito salvífico ²⁸. Ambigüedad que parece darse en el carácter salvífico de los hechos. ¿Son todos ellos salvíficos y, por ello, dotados de verdad, o sólo los hechos formalmente salvíficos están dotados de verdad? ²⁹ El recurso al «consenso» de los intérpretes más representativos ofrece una heurística segura, pero no elimina del todo la ambigüedad.

3. La verdad de salvación

Si en la exclusión de error no se ha eliminado toda ambigüedad, el mismo reparo podría hacerse a su doctrina sobre la verdad «salvífica». La DV emplea literalmente esta expresión en la redacción promulgada el 18 de noviembre de 1965 en el n.º 7, aunque fue expurgada del n.º 11 en la sesión extraordinaria de la Comisión teológica del 19 de octubre del mismo año.

La pregunta que surge ante este modo de referirse a la verdad bíblica es la siguiente: «¿qué tipo de verdad es la verdad salvífica?» ¿Es una «verdad» o un «valor»? Con esa expresión ¿se determina la esencia de la verdad bíblica o se subraya una funcionalidad —su eficacia salvadora— dejando sin tocar su naturaleza? En otras palabras, ¿es una verdad sólo de «sentido»? ¿es una verdad «real»? Como se ve, la cuestión no carece de importancia. La verdad de la

²⁵ Ver más arriba p. 52-58.

²⁶ Ver más arriba p. 48.

²⁷ Véase nota 21.

²⁸ A. IBÁÑEZ ARANA, *La Constitución*, 77.

²⁹ A. IBÁÑEZ ARANA, *La Constitución*, 77.

Biblia no es un tema ya pasado a la historia,³⁰ sino que mantiene una viva actualidad. En el caso presente el problema es el siguiente, la DV ¿se queda con la verdad como mero sentido de los textos? ¿En qué línea se sitúa la DV frente a las tendencias hermenéuticas actuales que cortan el nexo entre el sentido y la verdad allende el lenguaje?

Una respuesta a estas graves cuestiones no se puede dar tan sólo analizando el n.º 11 de la DV, o el n.º 12 en que se habla de la intención del autor que es menester descubrir para hallar el sentido bíblico. Para disipar cualquier equívoco al respecto, se hace necesario analizar la doctrina general de la constitución acerca de la verdad. Según la DV, la verdad, no es tan sólo el sentido de los enunciados, sino que se identifica con una realidad «allende el texto». La verdad primordial es el ser de Dios vivo y «verdadero» (DV, 3.14). Se manifiesta en la persona de Cristo lleno de gracia y de «verdad» (DV, 17) y está en él «escondida» (DV, 24). El nexo entre esta verdad real —que es Dios y el Verbo Encarnado—, y la Biblia, se explica en el n.º 14 como una economía de salvación que se hace «palabra verdadera», en los libros del AT y NT. Es decir: la realidad objetiva «verdadera» es la economía de salvación. Esta se verbaliza como «palabra verdadera», a modo de Escritura, en los libros. A partir de este momento, las demás verdades, como condicionadas por la consignación literaria de la economía de salvación, se convierten fácilmente en sentido-verdad, cuya referencia real es siempre Dios, Cristo y la historia de la Salvación. La realidad verdadera de la historia de la Salvación se completa en la redacción sin error de dicha historia. Este aspecto se subraya en el n.º 19 al hablar de la historicidad de los Evangelios que «narran fielmente lo que Jesús, el Hijo de Dios, viviendo entre los hombres, hizo y enseñó realmente para la eterna salvación de los hombres». La efectividad de la verdad real de salvación se subraya al presentar el Evangelio como fuente de «toda verdad salvadora» (n.º 7). El paso de la verdad real objetiva a la verdad subjetiva de los autores sagrados especialmente de los apóstoles, está asegurado por el «Espíritu de la verdad» (n.º 9 y 19). En los fieles actúa en forma parecida el Espíritu Santo procurando a los fieles el «gusto en aceptar y creer la ver-

³⁰ Esta mentalidad de que la verdad de la Biblia es una cuestión superada y carente de actualidad está ganando amplia difusión, incluso en niveles superiores de investigación. Buen indicio de ello es lo que J. W. Roussée dice: «La vérité de la Bible relève d'une problématique d'un autre âge». (IBID., «Bulletin des livres reçus», en *Revue Biblique* 97 (1990) 305).

dad» (n.º 5). Este «carisma de la verdad» de los apóstoles continúa en los obispos (n.º 8). La DV introduce otro concepto de verdad muy interesante cual es el de la «adecuación» entre el conocimiento y la realidad en el sentido de una progresiva marcha hacia la coincidencia plena y perfecta del conocer humano y de la realidad divina objetiva que se describe como la «plenitud de la verdad» n.º 8).

Esta riquísima doctrina de la DV en materia de verdad bíblica está lejos de haber sido explotada en el período posconciliar. Pero queda ahí como una doctrina firme contra la mentalidad posmoderna negadora de la verdad. Ningún documento magisterial ha presentado una doctrina tan amplia, matizada, total y comprensiva de todos los aspectos filosófico-teológicos de la verdad, siempre en relación con la realidad allende el sentido del texto que siempre debe adecuarse a ella para que pueda llamarse «verdadero». La DV ratifica la firme «voluntad de verdad» que caracterizó desde sus comienzos al Cristianismo. La afirmación de Jesús «Yo soy la verdad» pronunciada en una época histórica caracterizada por la frustración de verdad,³¹ la asume nuevamente la Iglesia anunciándola a un mundo más dolorosamente desengañado de la imposible consecución de la verdad.

³¹ En dos momentos ha vivido el mundo occidental una fuerte crisis de verdad. El primero fue al tiempo de la Sofística (ver más abajo, nota 34), cuando la pregunta sobre el «ser» de las cosas se desplazó hacia el «hablar» de las cosas. El segundo fue el fenómeno del escepticismo, en los siglos III-II a. C., que desconfiaba de todo conocimiento firme y seguro. De ahí la terrible angustia en que se encontró la filosofía griega cuando llegó a las experiencias frustrantes del escepticismo. «El escepticismo es algo más que la no posesión de la verdad. Es la inquietud, la angustia de no poseerla... En realidad, el escéptico no puede ser escéptico más que porque busca la verdad y no la encuentra. De aquí que el fracaso de la existencia del hombre como ser natural sea, no solamente una pura ignorancia, sino el estadio positivo por lo que el hombre tuvo necesariamente que pasar para encontrarse solo en el mundo buscando la verdad» (X. ZUBIRI, «Sobre el problema de la filosofía», en *Revista de Occidente* 40 (1933) 104). El mundo israelita estaba atravesando por aquellos años una crisis parecida (*Ibid.*, 99). La solución que, en aquella enorme crisis de verdad, vino fue la autopresentación de Cristo como la verdad personal, creando así el concepto de verdad cristiana que ha tenido su época de influencia entre san Agustín y Hegel. En nuestros días se ha llegado a una parecida crisis profunda de verdad que en líneas generales coincide con la Sofística presocrática y el escepticismo precristiano. La diferencia está en la ausencia de la inquietud que caracterizó en su tiempo al escepticismo. Lo que hoy domina es el agnosticismo o lo que se ha venido en llamar «la racionalidad agnóstica». Cf. H. R. SCHLETTE (ed.) *Der moderne Agnostizismus* (Düsseldorf 1979); G. HOTTOIS (ed.), *Athéisme* (Bruselas 1987); K.H. WEGER (ed.), *La crítica religiosa en los tres últimos siglos* (Barcelona 1986); J. RATZINGER (ed.), *Dios como problema* (Madrid 1973); E. TIerno GALVAN, *¿Qué es ser agnóstico?* (Madrid 1976, 2.ª ed.).

III. LA HERMENEUTICA

En materia de Hermenéutica teórica, nada contiene la DV que suponga una aportación esencialmente nueva. La legitimación de los métodos histórico-críticos pertenece al orden de la práctica exegética, y no son una novedad en teoría hermenéutica. Lo mismo se diga de la excelente doctrina que sobre el AT y los libros del NT se contiene en los cc. IV y V. Sin embargo, a la distancia de XXV años se descubren en la DV cosas de verdadero interés. Señalemos dos aspectos en esta positividad. La primera es la linealidad con que se mantiene el concepto tradicional del sentido como objeto de la Hermenéutica, y la insistencia en la exégesis «in Spiritu» (n.º 12c).

La linealidad perfecta del concepto de Hermenéutica hay que comprenderla en referencia a los profundos cambios de la filosofía hermenéutica en la época moderna.

En la teología clásica se distinguían bien las dos funciones del saber teológico: la clarificación del sentido literal como objeto de la exégesis, y la comprensión del contenido o la realidad sobrenatural, como tarea de la teología.

El fenómeno nuevo de la era hermenéutica es el descubrimiento del texto en sus constitutivos autónomos de la «cosa escrita» como un «en sí» hermenéutico que le independiza del autor y del destinatario. Si la ciencia empírica surgió al conjuro de la realidad verificable en sus leyes, independientemente de toda deducción lógica de los principios filosóficos, la hermenéutica-ciencia surgió ante la experiencia de la autonomía del texto.

Dos cosas prepararon este nacimiento de la Hermenéutica-ciencia. En primer lugar la absolutización luterana del libro sagrado en el principio de la «sola Scriptura». En segundo lugar, el rechazo de la teología como mediación científica para acceder a la inteligencia de la realidad revelada. Rechazada la función teológica centrada en el conocimiento de la realidad revelada, quedaba sólo la Escritura y el acceso a su comprensión mediante las técnicas de la interpretación. A partir de este momento surgieron dos tendencias que irían desarrollándose como dos modos de acceso distinto a la Escritura. Por una parte la exégesis protestante que atendía sólo al sentido de los textos reduciendo el conocimiento de la fe a la «interpretación». Por otra, la teología católica que mantiene la diferencia entre la labor exegética y la teológica.

La línea protestante ha desembocado en la filosofía hermenéutica actual en la cual el objeto de esta ciencia es sólo el sentido de todos los fenómenos espirituales del hombre objetivados en la historia. El punto crucial en esta evolución parece que se sitúa en G. Frege que distinguió entre sentido y referencia.³² A partir de él se inicia una doble tendencia. Por una parte, la filosofía analítica y el positivismo, por otra la Fenomenología y la actual Hermenéutica filosófica. Frege mantiene la diversidad entre el sentido y la verdad a la cual se ordena la referencia. Los primeros reducen el sentido a la verdad verificable, negándosela a todo lo inverificable. Los otros reducen la verdad al sentido, sin referencia al «allende el sentido», que es la realidad como verdad real. Esto ha llevado a la actual pretensión holista de la Hermenéutica como el saber último y total³³ que a algunos parece un retorno al fenómeno presocrático de los sofistas preocupados sólo del hablar, sin interés por la realidad³⁴.

La postura del Magisterio eclesiástico frente a esta evolución del pensamiento moderno ha sido de fidelidad lineal a su idea tradicional de diferencia entre sentido y verdad, reservando a la captación de lo primero, el trabajo exegético. A este respecto es singularmente indicativo el modo como entiende Pío XII la interpretación como actividad espiritual que busca el sentido de la Escritura. Este documento que se ha considerado como la «charta magna» de la exégesis católica contemporánea, se identifica con las posturas más clásicas en cuanto a Hermenéutica teórica. El objeto de la exégesis –según la *Divino afflante Spiritu*– es el sentido literal³⁵. Su tarea es

³² Traducimos como «sentido» y «referencia» la doctrina difícil de expresar, contenida en las palabras «Sinn». y «Bedeutung» de Frege.

³³ Sobre esta pretensión totalizante del saber humano desde la Hermenéutica, cfr. F. Inciarte, en el trabap citado en la nota 17.

³⁴ El caos intelectual a que llevó el método sofista está en la raíz de toda la filosofía socrática continuada luego por la tradición de Platón y Aristóteles hasta la filosofía moderna. Esta situación peculiar creada por los sofistas queda bien caracterizada por X. Zubiri cuando escribe: «El saber degeneró en conversación, y el diálogo, en disputa. En la disputa las cosas aparecen sujetas a la antinomia, y es en ella donde se acusa el carácter antilógico del «es» de las cosas, es decir, donde pierde toda sus trascendencia y gravedad... Y en esa evaporación del «es» se desvanece también el hombre mismo. El ser del hombre se convierte en simple postura. Expresemos lo mismo de otro modo: nada *tiene importancia* para el sofista, y, por eso, nada le *importa*; sólo le importan sus propias opiniones, y ello, no porque sean *importantes*, sino porque las toman en serio los demás. Aristóteles decía, por esto, que la Sofística no era Sabiduría, sino apariencia de Sabiduría. Dicho en otros términos: frivolidad intelectual». [ID., *Naturaleza, Historia, Historia, Dios* (Madrid, 9.ª ed. 1987, 239)].

³⁵ EB n.º 550, 552, 555, 567.

doble: entender y exponer el sentido ³⁶. Pero nótese bien que el «entender» no significa la «intelligentia fidei» de contenido, sino el entendimiento del sentido, en oposición a la proforística como exposición del mismo. Además del sentido literal está el espiritual ³⁷ sobre cuyo alcance discuten los especialistas, pero que es ciertamente sentido literal. A la exégesis toca también exponer la doctrina bíblica sobre la fe y las costumbres ³⁸. Pero no se trata aquí de una labor estrictamente teológica especulativa, sino —a lo más— de la Teología bíblica como síntesis de la doctrina bíblica.

En este esquema clásico se integra la aportación importantísima de los «géneros literarios», pero sólo como técnica exegética orientada a la captación del sentido verdadero.

La DV es idéntica en un todo al esquema teórico de la Hermenéutica de Pío XII. Se insiste mucho más que en la *Divino afflante Spiritu* en el fenómeno de la intención (de Dios y de los autores sagrados) pero siempre con la finalidad de dar con el sentido ³⁹. La referencia a los métodos histórico-críticos se inscribe en este marco de la interpretación como técnica de captación del sentido ⁴⁰.

Una lectura superficial podría hacer pensar que la DV está en la línea de las filosofías hermenéuticas al día, que absolutizan el sentido, independientemente de la verdad real. Cuanto hemos expuesto en el apartado precedente demuestra cuán equivocada sería tal interpretación. La insistencia de la DV en la intención que genera el sentido está condicionada por la exigencia de la verdad de salvación que es la realidad misma de Dios, de Cristo, la historia de la Salvación y su fiel comprensión, exposición, y captación hermenéutica.

A XXV años de su promulgación, la constitución conciliar aparece como una radical toma de posiciones frente a las teorías hermenéuticas en boga desde Schleiermacher hasta nuestros días, las cuales absolutizan el sentido como objeto único de la labor interpretativa y prescinden de su nexos con la realidad allende el sentido de las objetivaciones humanas. La DV ofrece dos cosas de gran actualidad. En primer lugar mantiene la autonomía y especificidad de la hermenéutica bíblica como saber limitado a la búsqueda del sentido de los textos de la Escritura, dejando para la Teología la tarea

³⁶ EB n.º 550.

³⁷ EB n.º 552-553.

³⁸ EB n.º 551. DV, 12.

³⁹ DV, 12.

⁴⁰ DV, 12.

de la comprensión de los contenidos. En segundo lugar se opone al caos a que parece abocada la pluralidad de lenguajes y formas de vida en la posmodernidad dominada por la multiplicidad de imágenes e informaciones de los medios de comunicación, en una casi imposible búsqueda de sentido unificador. Contra el sentido total imposible, contra el sentido desligado de la verdad real de las cosas y de los hechos, la DV anuncia una hermenéutica capaz de acceder al sentido verdadero de los textos bíblicos, en una humilde tarea de preparación a la labor suprema de la captación misma de la realidad de salvación reservada a la Teología.

IV. LA INSPIRACION

La Inspiración bíblica ha sido, según el parecer de muchos, uno de los puntos que en la DV han quedado desdibujados y desprovistos de aportaciones sustantivas ⁴¹. Es verdad que la teología inspiracionista desarrollada desde León XIII aparecía muy clara y detallada, con un aspecto de algo teológicamente bien perfilado. Todos estos detalles y concretes teológicas no han resistido la metodología esencial de las exposiciones conciliares que no pueden jamás descender a tales determinaciones. La enseñanza de la DV apareció por eso, a los ojos de muchos, como una poda implacable de todas las adquisiciones teológicas de entre los dos concilios vaticanos. Pero no es este el factor principal de la crisis de la doctrina inspiracionista posconciliar. La razón principal está en el provechoso cambio de enfoque otorgado a la cuestión de la inerrancia.

Evidentemente, una teología inspiracionista condicionada por las perspectivas excesivamente funcionalistas de la época entre los dos concilios vaticanos, estaba condenada a una fuerte crisis una vez modificado el planteamiento de la inerrancia a cuya defensa se orientaba dicha teología. Por eso no han faltado críticos radicales que han entonado el réquiem de la doctrina tradicional de la Inspiración ⁴². En este lugar quisiera subrayar un hecho que generalmente no recibe una adecuada atención. Me refiero a la doctrina de la DV n.º 12 sobre la interpretación «in Spiritu».

⁴¹ Esta fue mi convicción personal al componer el comentario al n.º 11 de la DV en la obra editada por el P. Luis Alonso Schökel en 1969 [*Comentarios a la «Dei Verbum»* (Madrid 1969, 389-390)]. Esta es la persuasión de los demás comentadores que han estudiado el tema. Cf. M. ADINOLFI, «La problematica dell'ispirazione biblica prima e dopo la 'Dei Verbum'», en *Rivista biblica* 17 (1969), 277-281.

⁴² Ver pp. 52-58.

En todas las religiones del libro es esencial la fe en el origen sagrado del respectivo libro. Tales escritos reciben una denominación universalmente aceptada, que expresa bien su naturaleza: los «libros sagrados». *Libro sagrado* y *libro de origen divino* son una misma cosa. Por eso, mientras existan religiones del libro, se creará en el origen sagrado de los mismos. Ahora bien, esta creencia condiciona esencialmente su exégesis. Un libro esencialmente divino exige como condición inexorable de su interpretación, una lectura en consonancia con su constitutivo sagrado. Por eso la exégesis racionalista ha comenzado por eliminar de raíz la creencia en la inspiración de la divina Escritura.

El principio de una hermenéutica absolutamente desligada de la creencia en la inspiración es abiertamente propugnada por el padre de la moderna Hermenéutica crítica de la Biblia, Schleiermacher ⁴³. Esta marca de nacimiento ha tenido una influencia decisiva en las derivaciones de tal Hermenéutica. Incluso de la interpretación bíblica católica contemporánea se ha afirmado de parte de los dogmáticos, que no cuenta nada para los biblistas actuales en su quehacer hermenéutico el dogma de la inspiración. Si esto fuera cierto significaría la negación misma de la interpretación bíblica creyente. En efecto, desde siempre la creencia en el origen divino de la Escritura ha significado la radical condición de posibilidad de la exégesis.

Quienes piensan que la DV no contiene aportaciones importantes en el capítulo de la Inspiración se basan en la lectura aislada del n.º 11 de la Constitución. Y, al no encontrar en dicho número particulares novedades, creen que el Vaticano II fue el concilio de la verdad de la Biblia, como el Vaticano I lo fue de la Inspiración. Ciertamente, la aportación de la DV en materia de verdad bíblica fue decisiva. Pero no es despreciable ni mucho menos cuanto enseña sobre la Inspiración, pero a condición de no buscar toda la doctrina de la DV sobre la materia en el n.º 11. En efecto, en la DV hay un significativo desplazamiento del interés inspiracionista desde la defensa de la inerrancia hacia la exégesis centrada en la búsqueda de

⁴³ «La inspiración como sugestión del estado de espíritu, no tiene influencia alguna sobre la interpretación. Si la finalidad de la hermenéutica no puede ser, también aquí, algo distinto que la comprensión que tuvieron los primeros lectores, la inspiración total tampoco tiene influencia sobre la interpretación. Por tanto, la hermenéutica neotestamentaria tampoco es especial en razón de la inspiración, y no es otra cosa que la práctica de la lingüística compuesta» [F. SCHLEIERMACHER, *Hermeneutik*, ed. de Kimmerle (Heidelberg 2.ª ed., 1974)]; utilizo la presentación francesa de Marianna SIMON, 1987, 214).

la verdad salvífica. No es que la Inspiración como carisma de inerrancia no hubiese estado precedentemente condicionada por la finalidad exegética. ¡Todo lo contrario! La Inspiración era considerada como el fundamento dogmático del trabajo interpretativo sobre la palabra de Dios. Pero su funcionalidad se cifraba preferentemente en fundamentar una exégesis apologética preocupada por superar los conflictos entre el texto bíblico y los datos de la historia. Ahora el interés exegético se ha desplazado hacia la exégesis como tarea positiva ordenada a valorizar la verdad salvífica de la Biblia. Para esta nueva exégesis se establece un importante punto de partida en una original comprensión de la Inspiración. En efecto dice la DV en el n.º 12: «La Escritura ha de ser leída e interpretada con el mismo *Espíritu* con que fue escrita». Nótese la mayúscula del Espíritu. El nuevo interés por la exégesis se centra en la captación de su dimensión divina y espiritual. El Espíritu en que fue escrita la Biblia es una perífrasis teológica para decir que la Escritura *inspirada* ha de ser leída e interpretada desde su *inspiración*.

¿Cómo se explica que los comentarios sobre la doctrina inspiracionista de la DV se hayan ceñido al n.º 11? ⁴⁴ A mi modo de ver son dos los factores que explican este hecho. Ante todo, la obsesión de la inerrancia que todavía seguía imperando en el ánimo de los biblistas incluso en los días del Vaticano II. La maravillosa respuesta de la «verdad de salvación» se presentó a todos como una liberación. Ya no era tan necesaria una teología apologética de la Inspiración para hacer exégesis. En segundo lugar, la penetración masiva de los métodos histórico-críticos que traía como resultado la concentración de la atención un poco obsesivamente en la exégesis científica, considerando las demás exégesis como evasiones espiritualistas. Ahora bien, el Vaticano II realizó un habilísimo viraje de una exégesis a otra, sin estridencias ni sensacionalismos. En 1965 sólo se veía el lado llamativo de la legitimación de los métodos críticos, y la metodología inspirada de la exégesis «in *Spíritu*» aparecía como carente de interés. En nuestros días, a XXV años de distancia, caemos en la cuenta del viraje, y de las maravillosas oportunidades que ofrece la legitimación de la exégesis inspirada por el Vaticano II. Porque esta es la realidad: que el mismo Concilio que legitimó los métodos histórico-críticos, sancionó en la forma más solemne la exégesis «in *Spíritu*».

⁴⁴ En un balance reciente sobre el Vaticano, el P. I. de la Potterie se ha lamentado, con razón, sobre la repercusión casi nula que ha tenido la doctrina de la DV sobre la exégesis «in *Spiritu*» propuesta en el n.º 12 de la constitución (Cf «*La interpretación de la sagrada Escritura con el mismo Espíritu con que fue escrita* (DV 12, 3)», en R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II*, 185-186).

No todos fueron sordos a las consignas del Vaticano II sobre la importancia de la exégesis inspirada. En el Comentario de la DV dirigido por el P. Schökel el tema recibió una cuidadosa atención ⁴⁵. Pero ha sido la gran tesis del P. Molina Palma la que ha iluminado en forma plenamente satisfactoria la aportación del Vaticano II en este punto ⁴⁶.

Cabe decirse que la verdadera originalidad e importancia de la doctrina inspiracionista de la DV está en el n.º 12 y no tanto en el n.º 11 donde habla *ex professo* de la naturaleza de la Inspiración. En efecto, siendo la Inspiración el dogma que condiciona toda la exégesis era de gran interés establecer la conexión entre Inspiración y Hermenéutica. Es lo que lleva a cabo la DV en su n.º 12 al hablar de la interpretación inspirada.

El punto de inflexión entre la euforia de los años conciliares en los cuales no se valorizaba más que la oficialización de la «verdad de salvación» y la legitimación de los métodos críticos, a una nueva manera de plantear los problemas de la interpretación católica de la Biblia se dio poco después de la clausura del Concilio cuando empezó a generalizarse una especie de protesta contra el biblicismo y los abusos de la exégesis crítica ⁴⁷. Añádase a todo esto, el fenómeno posconciliar de los movimientos carismáticos que, desde la base, preconizan una nueva manera espiritual de interpretación y se comprenderá la actualidad de la doctrina conciliar sobre la Inspiración como criterio básico para una interpretación creyente de la Biblia.

CONCLUSION

Al final de cada sección he ido señalando las reflexiones particulares que sugería cada uno de los temas conciliares sometidos a revisión. En esta conclusión quiero enfocar el resultado global desde

⁴⁵ *Comentarios*, 481-487.

⁴⁶ Mario A. MOLINA PALMA, *La interpretación de la Escritura en el Espíritu. Estudio histórico y teológico de un principio hermenéutico de la Constitución «Dei Verbum»*, 12 (Burgos 1987).

⁴⁷ Fue aproximadamente al primer quinquenio de la clausura del Vaticano II cuando surgió por doquier una especie de protesta e insatisfacción por los resultados de la exégesis histórico-crítica, y se empezó a hablar de «crisis» o «cuestionamiento» de tal exégesis. Un panorama interesante lo ofrece Ugo VANNI, «*Exégesis y actualización a la luz de la 'Dei Verbum'*», en R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II*, 235-238.

un ángulo de visión repetidas veces aludido a lo largo del trabajo. Aunque sólo han pasado cinco años desde la conmemoración del año 1985 consagrado al ventenio de la apertura del Vaticano II, al presente los polos de interés son diversos. La casi totalidad de los protagonistas del Concilio como cabeza, pensantes que influyeron en el mismo han desaparecido. Por eso, las condiciones del preconci-lio que condicionaron tanto el desarrollo del mismo, ya no preocupan en la misma medida al pensamiento teológico actual. Esto permite formular una pregunta sobre lo que en realidad de verdad, fue la realidad conciliar como evento histórico de gran alcance en el contexto de la historia contemporánea. ¿Fue principalmente una asimilación e integración de los valores de la modernidad? ¿Fue más bien la providencial preparación a la posmodernidad que —como fenómeno ampliamente tematizado— haría su eclosión poco después de clausurado el Vaticano II?

Si miramos hacia atrás, a las batallas ya ganadas con el Concilio, nos contentaremos con decir que fue la integración de los valores positivos de la modernidad y de la crítica. Si miramos al futuro que es menester salvar, caeremos en la cuenta de que el Concilio nos lanzó a la conquista del mundo posmoderno. El primer aspecto ha sido muy subrayado por los comentaristas del documento conciliar. El segundo es mucho más actual y urgente.

Resumamos la respuesta que la DV ofrece a los retos del posmodernismo. En cuanto a la Revelación la DV contiene un mensaje de salvación perfectamente ofertable a la posmodernidad, no desde la polémica, el rechazo del mundo o la imposición, sino desde la misma postura de Jesús y de la predicación apostólica que tomaron una actitud de «kerigma». La Constitución se abre citando las palabras de san Juan: «Os *anunciamos* la vida eterna que estaba junto al Padre y se nos manifestó. Lo que hemos visto y oído os lo *anunciamos* para que también vosotros viváis en esta unión nuestra, que nos une con el Padre y con su Hijo Jesucristo» (Proemio). Esto no quiere decir que ese mensaje no se oponga frontalmente a las pretensiones de la posmodernidad. La DV asume el grave deber de anunciarle las verdades que pueden salvarle.

En materia de «verdad» la DV es un documento fuertemente marcado por la voluntad de verdad, como lo ha sido la religión israelita del AT y el anuncio neotestamentario de Jesucristo, *verdad y vida*. Mucho le costó al Concilio formular en terminología adecuada su doctrina sobre la verdad bíblica; pero, una vez conseguida esta meta, no tiene reparo alguno en predicar al mundo posmoderno, un mensaje caracterizado por su pretensión de verdad absoluta.

En Hermenéutica la DV hace un gran servicio al actual caos provocado por el «conflicto de interpretaciones» señalando un quehacer muy concreto a la exégesis bíblica —diferente del saber teológico—, consistente en la captación del sentido bíblico, esencialmente conexo con la verdad real de las cosas que, en el campo bíblico, es la verdad de Dios, de la Historia salvífica, del ser de Cristo y su mensaje. Estas realidades constituyen el «allende el sentido del texto» a cuya comprensión creyente se consagra la Teología.

Respecto de la Inspiración, la DV contiene avances de gran interés. Superada la apologética de la inerrancia que condicionó durante mucho tiempo la exégesis bíblica, la DV señala como objetivo la lectura e interpretación del texto sagrado, desde el dato primordial de su origen inspirado. El ideal de esta nueva exégesis es la congenialidad entre el Espíritu que genera el texto sagrado, y el Espíritu que actúa en su comprensión.

IX

CRITICA BIBLICA E INSPIRACION RICHARD SIMON *

INTRODUCCION

El oratoriano Richard Simon es uno de esos personajes históricos particularmente favorecidos en el plano de las rehabilitaciones póstumas. Primero fue el reconocimiento de sus méritos como iniciador de los métodos críticos en el estudio de la Biblia ¹; luego, la rehabilitación de su persona misma, en otros tiempos tan denigrada ². Incluso se podría afirmar que los historiadores

* Publicado en MISCELANEA JOSE ZUNZUNEGUI (1911-1974) Vol. I (Estudios Bíblicos) pp. 1-42, Vitoria, 1975 con el título: "La doctrina inspiracionista de Richard Simon".

¹ El P. HÖPFL, O. S. B., llega a afirmar lo siguiente: "Novam aetatem introductionis biblicae inauguravit... primus omnium artem criticam sacris litteris adhibuit". Cfr. *Introductio Generalis in Sacram Scripturam*, VI ed., Neapoli-Romae, 1963, n. 11. Y el historiador PAUL HAZARD ha escrito: "Por primera vez, la crítica llegaba a su pureza, a su rigor autónomo con Richard Simon". Cfrs. *La crisis de la conciencia europea* (1680-1715), trad. de Julián Marías, Madrid, 1941, p. 162.

² Después de haber sido estudiado casi exclusivamente por protestantes, recientemente han entrado también los católicos por el camino de su rehabilitación. Entre las obras recientes merece destacarse la biografía que le dedicó J. STEINMANN, *Richard Simon et les Origines de l'Exégèse Biblique*, Paris, 1959, y más recientemente, la del oratoriano PAUL AUVRAY, *Richard Simon* (1638-1712). *Etude bio-bibliographique avec des textes inédits*, en la colección *Le mouvement des Idées au XVIIe Siècle*, 8. Paris, Presses Universitaires de France, 1974.

están empeñados en compensar con una cascada de elogios las tempestades de dictérios con que en otro tiempo mortificaran su memoria ³.

Este capítulo no tiene como finalidad alargar la lista de los vindicadores de la memoria del sabio oratoriano. Únicamente pretende ilustrar un punto importante del mundo de ideas que guiaron al padre de la crítica bíblica en su búsqueda de coherencia entre el estudio crítico de la Biblia y su fe en el origen divino de la misma.

El tema parece de interés ya que, por lo general, los tratadistas e historiadores del dogma de la Inspiración no son particularmente benévolo con la figura de R. Simon ⁴. Las biografías de J. Steinmann y P. Auvray tocan con frecuencia el tema, pero sin estudiarlo exhaustivamente. Sólo una investigación cuidadosa sobre el pensamiento inspiracionista del gran oratoriano puede ayudar a disipar la persuasión generalizada de que la crítica bíblica nació en condiciones de plena desvinculación de todo dogma y filosofía ⁵. La revisión del sistema inspiracionista de Simon revela una realidad histórica bien diferente. La tarea primera que se impuso el gran crítico católico fue la de justificar las condiciones de posibilidad de la crítica desde una comprensión depurada del origen divino de la Escritura. De ahí la singular importancia de un estudio detallado del pensamiento inspiracionista de R. Simon.

No es ciertamente, tarea fácil seguir el camino zigzagueante de

³ Se le ha llamado "el padre de la crítica Bíblica", "el fundador de la crítica del Pentateuco" y "el creador de las Introducciones Especiales al A. y NT", sus compatriotas no han vacilado en llamarle "el más grande crítico de la Francia antigua", "igual a Erasmo y Spinoza". (J. STEINMANN, *Richard Simon*, p. 7), "tan grande en su orden como Descartes, Pascal y Racine" (ibid., p. 421). De su obra se ha dicho que no tiene precedentes; que cuantos han venido después de él no han tenido que hacer sino seguir sus métodos (A. MOLIEN, en DTC 14 -2, col. 2.115). Que del Renacimiento al siglo XIX domina toda la exégesis (J. STEINMANN, op. cit., p. 7). De sus cualidades intelectuales no se ha tenido reparo en afirmar que fue una cabeza lúcida y maravillosamente organizada (A. MOLIEN, DTC 14 -2, col. 2.177). De su visión del futuro, su biógrafo STEINMANN ha dicho que fue el único de su tiempo que entrevió el camino por el cual tres siglos más tarde iba a entrar la Iglesia (*Richard Simon*, p. 417).

⁴ MANGENOT dice de él: "Il n'était pas théologien", DTC. VII - 2, col. 2.149. "Sur la nature de l'inspiration, il a adopté l'opinion de Lessius, sauf sa 3.^a proposition", ibid. Y el P. PESCH: "De Inspiratione non integrum tractatum scripsit, sed saepius disseruit", *De Inspiratione*, Friburgi Br., 1925, n. 317.

⁵ Así le describe sin rebozo el historiador PAUL HAZARD: "Ni la filosofía ni el dogma pesaban en sus decisiones; sólo importaban el manuscrito, la tinta, las letras, las comas, los puntos, los acentos". Cfr. *La Crisis de la Conciencia Europea*, p. 162.

críticas y polémicas por el cual discurrió el tema de la inspiración, lo mismo que el resto de las ideas y de la vida del solitario de Dieppe. Pero quien quiera penetrar en el mundo complicado de este autor, se ve inexorablemente obligado a esa fatiga. Y en el presente estudio no hemos podido eludir esa ley. De ahí que nos veamos obligados a proceder con lentitud y atendiendo cuidadosamente al proceso del esclarecimiento y maduración de las ideas de Simon, siguiendo las vicisitudes de su producción literaria. En este itinerario mental tres épocas aparecen netamente diferenciadas: la primera que se inicia con la publicación de la *Histoire Critique du VT* (1678), la segunda que coincide con la aparición de la *Histoire Critique du Texte du NT* (1689), la tercera señalada con la edición de *Nouvelles Observations sur le Texte et les Versions du NT* (1695). Utilizando como jalones estas grandes publicaciones, intentaremos esclarecer el mundo de convicciones creyentes desde el cual se justificó en su mismo nacimiento, la actividad crítica sobre los textos más venerables de la fe, como son los libros del A. y del NT.

I. DE LA "HISTOIRE CRITIQUE DU VT" A
"DE L'INSPIRATION DES LIVRES SACRES" (1678-1686)

1. Las condiciones de posibilidad de la crítica bíblica desde la Inspiración

El problema primordial con el cual hubo de tropezar R. Simon al emprender su estudio crítico de la Escritura, fue el de la misma posibilidad de la crítica bíblica. En efecto, los ensayos precedentes de Cappel, de Spinoza, de J. Le Clerc y tantos otros, habían causado una viva indignación en la ortodoxia, lo mismo judía que calvinista o católica. Todas las confesiones oponían a los intentos críticos, la férrea barrera de la fe en el origen divino de la Escritura por revelación. Ante esta situación, R. Simon comprendió que, mientras se considerara el origen de la Escritura exclusivamente desde el dogma de la revelación verbal inmediata, todo estudio crítico de la misma resultaba imposible. Sin embargo, había datos de la tradición cristiana que contradecían la total exclusión de la crítica. Desde los primeros siglos cristianos se había trabajado en la crítica textual y la corrección de ejemplares defectuosos de la Escritura. La tradición primitiva demostraba, por tanto, que el cristianismo no había sido totalmente cerrado a la crítica. ¿De dónde provenía la alergia pos-

terior para los estudios críticos? R. Simon vio claramente que el origen de semejante actitud estaba en la aceptación acrítica del origen divino de la Escritura por revelación verbal. Con esta mentalidad el cristianismo corría el peligro de tomar la Escritura en forma análoga a la de los mahometanos, quienes creen que el Corán fue escrito en el cielo y transmitido a la tierra por el Arcángel San Gabriel ⁶. Por tanto, para fundar la crítica bíblica había que someter previamente a crítica la convicción generalizada de que la Escritura procede de Dios por revelación verbal inmediata. En este punto el oratoriano se veía enfrentado con dos datos irrecusables. Por una parte, su fe le imponía el dogma del origen divino de la Escritura. Por otra, sus estudios de crítica textual y crítica literaria, le descubrían un proceso de elaboración literaria incompatible en muchos casos con un origen inmediatamente divino de tipo verbal-revelacional. ¿Cómo salir del atolladero? La solución no la encontró ya estructurada desde un principio. Ciertamente ya la teología católica tenía para entonces recursos suficientes para resolver el problema. Pero Simon no estaba todavía al corriente de las principales posiciones católicas en materia de teología inspiracionista. De ahí que en el comienzo de sus estudios críticos proceda más bien improvisando una teoría, que exponiendo una doctrina ya elaborada. Para ver de qué manera resuelve para sus necesidades inmediatas el problema, resulta de singular interés el capítulo fundamental de su *Histoire Critique du VT*. En efecto, en dicho capítulo, asienta una serie escalonada de principios que le orientan en la solución de los problemas iniciales de la crítica bíblica en relación con el dogma del origen divino de la Escritura. Veamos el proceso original ideado por el gran autodidacta que fue siempre R. Simon.

Ante todo, asienta firmemente el principio de fe acerca de la Escritura como inspirada en su totalidad, poseedora de una verdad infalible, dotada de autoridad divina, verdadera palabra de Dios, principio y fundamento de la religión judía y cristiana ⁷.

Este principio puede considerarse como la mayor de un silogismo.

⁶ "N'est-ce pas la pensée des Pères, ni de nos plus savants théologiens, qui sont bien éloignés de l'imagination de quelques docteurs mahométans, qui veulent que leur Alcoran ait été composé dans le ciel, et que Dieu l'ait envoyé à leur faux prophète para le ministère de l'ange Gabriel". *Lettre à Monsieur P. D. et P. en Th. touchant l'Inspiration des livres sacrés*. Rotterdam, 1687, p. 3.

⁷ "On ne peut pas douter, que les vérités contenues dans l'Ecriture Sainte ne soient infaillibles et d'une autorité divine, puisqu'elles viennent immédiatement de Dieu... Aussi n'y a-t-il personne, soit Juif ou Chrétien, qui ne reconnoisse que cette Ecriture étant la pure Parole de Dieu, est en même tems le premier principe et le fondement de la Religion". *Histoire Critique du VT*, ed. de 1685, p. 1.

El segundo principio sirve de puente entre el enunciado dogmático fundamental y las consecuencias que de él se van a sacar, y tiene la apariencia de la menor del silogismo: la Escritura procede de Dios por la utilización de una mediación humana, que hace de los autores humanos como los intérpretes de la comunicación de la palabra de Dios a los hombres ⁸. Un tercer principio esclarece la verdadera realidad de la transmisión textual. Una vez terminado el proceso sobrenatural que da origen al libro sagrado, éste es entregado a la comunidad humana, y empieza a tener una historia de transmisión textual, idéntica a la de cualquier otro libro ⁹.

Estos tres enunciados merecen un breve comentario.

En esta auténtica declaración de principios de la crítica bíblica, había, ante todo una neta toma de posición creyente y católica frente al incipiente racionalismo, protagonizado por Spinoza, Le Clerc, los socinianos y los arminianos. Contra todos ellos, R. S. afirma con energía el origen divino y la inspiración de todos los libros sagrados. Contra Grotio, que restringe la inspiración a lo profético, mantiene la inspiración de toda la Escritura. Contra Holden, que limita la infalibilidad de toda la Sagrada Escritura, subraya la infalibilidad de toda la Sagrada Escritura.

Pero, lo más nuevo y original de la posición richardiana estaba en la proposición segunda. En efecto, por el principio de la actuación libre y consciente del autor sagrado bajo la dependencia de Dios, se oponía a todas las explicaciones, lo mismo calvinistas que católicas, que entendían el origen de la Escritura al modo de un divino dictado o revelación verbal, bajo el cual el autor humano quedaba reducido a una colaboración de tipo completamente pasivo. Más aún, introducía un principio de comprensión de gran alcance. En efecto, para el crítico oratoriano, la percepción humana de la comunicación sobrenatural divina tenía lugar al modo de una interpretación.

Según R. Simon, es este hecho primordial de la recepción interpretada y de la transmisión en clave humana comprensible, lo que justifica la consideración crítica de la Biblia. En efecto, según esta teoría fundamental, la comunicación divina de la revelación pasa a través de unos condicionamientos de elaboración literaria. Y esta elaboración literaria no es otra cosa sino un fenómeno de redacción

⁸ "Elles viennent immédiatement de Dieu, qui ne s'est servi en cela du ministère des hommes, que pour être ses Interpètes". *Histoire Critique du VT*, p. 1.

⁹ "Mais comme les hommes ont été les dépositaires des Livres Sacrés, aussi bien que de tous les autres Livres" ...*Histoire Critique du VT*, p. 1.

inspirada. Si el paso de la comunicación divina se verifica por este proceso literario, el de la Escritura más se acerca al modelo de la inspiración que al de la revelación que da origen a un texto por dictado verbal. Ahora bien, la crítica bíblica, en el ámbito literario, se basa en esa ley de condescendencia divina, según la cual, la divina comunicación se acomoda a las leyes del proceso de objetivación literaria propia de todo libro humano en su fase última redaccional.

La finalidad de esta consideración de principios no era otra sino la de fijar las condiciones de posibilidad de un estudio crítico de la Escritura. Según R. Simon, ésta venía a ser sencillamente el resultado de un fenómeno, revelacional en su origen, objetivado por vía de inspiración en un producto de orden literario, denominado *libro sagrado*.

Por último, la tercera consideración, legitima la crítica textual, al establecer el principio de que, una vez compuesto el escrito inspirado, este es entregado a la comunidad, y se inicia su historia textual, sometida a las leyes ordinarias de la divina providencia.

2. Los Escritores Inspirados

De los principios metodológicos puestos en el capítulo I de su obra, R. S. saca muy pronto sus conclusiones prácticas en orden a la crítica del AT.

Si los principios de fe enseñan que la comunicación divina se ha efectuado en los autores sagrados a modo de una recepción humana consciente, del mediador inspirado, ¿qué es lo que en concreto se puede rastrear acerca de la historia literaria del AT?

La respuesta a esta cuestión crucial la encuentra R. Simon en la teoría de los *escribas inspirados*. Ya desde el prefacio a la *Histoire Critique*¹⁰ habla de estos profetas-escribros, o escritores públicos de la república de los israelitas. La teoría tiene para su autor una importancia decisiva, como principio de solución de gran número de problemas del AT, lo mismo de tipo *literario* (origen del Pentateuco y otros libros) que *dogmático* (inspiración de las añadiduras y correcciones posteriores).

Todos los pueblos de la antigüedad han tenido sus escribas públicos, encargados de la redacción de los documentos oficiales, de

¹⁰ *Histoire Critique de VT. Préface de l'auteur*, p. 2, 3, 4 y 5. En la edición latina *Historia Critica Veteris Testamenti, sive Historia Textus Hebraici a Mose ad nostra usque tempora authore R. P. Richardo Simone, Presbitero (sic) Congregationis Oratoriae e Gallico in Latinum versa a Natali de Versé*, Paris, 1681, p. 2v. s.

la consignación de los hechos históricos en los anales, de la transmisión del acervo cultural y religioso de la respectiva colectividad ¹¹.

Israel no es excepción en esta constante cultural de la antigüedad. Con toda probabilidad, Moisés organizó algo parecido a esos grupos de escribas públicos, encargados de los documentos públicos, diferentes de los escritores privados ¹². La diferencia entre los usos de los pueblos circunvecinos e Israel estaba en que, gozando el pueblo judío de una constitución teocrática, sus instituciones, sus escritores y sus objetivaciones literarias, pertenecían a un rango diferente del de los otros pueblos ¹³.

Estos escribas públicas o escritores inspirados serían los profetas del segundo rango, a los cuales se atribuía en Israel la composición de los libros históricos ¹⁴. El título de profetas se les aplica no en un sentido unívoco al de los grandes profetas, sino únicamente análogo y ampliado, sin que por eso sean menos sagrados o inspirados sus escritos ¹⁵.

¹¹ "Pour entendre mieux de quelle nature étoient ces Prophetes dont Dieu se servoit pour être ses Interpretes parmi les Hebreux, on remarquera que dans les Etats bien réglés, principalement dans l'orient, il y a toujours eu de certaines personnes qui ont pris le soin de mettre par écrit les affaires les plus importantes de la Republique, et d'en conserver les Actes dans des Archives destinées à cet usage. Nous apprenons des Livres d'Esther, d'Esdras, de Joseph, et de Diodore de Sicile, que cette coutume s'observoit autrefois dans la Perse. Les Egyptiens, parmi lesquels Moïse avoit été élevé, avoient des Prêtres auxquels ils donnoient le nom de *Scribes* ou *Ecrivains* des choses sacrées, parce qu'en effet leur principale application étoit de mettre par écrit ce qui regardoit l'Etat et la Religion, et de le publier lorsqu'il étoit nécessaire". *Histoire Critique du VT*, p. 15-16.

¹² "Il y a de l'apparence que Moïse, qui avoit été élevé, comme nous avons dit, à la Cour d'Egypte, et en qui se rencontroient toutes les qualités d'un parfait Legislateur, établit dès les premiers commencemens de la Republique cette sorte de *Scribes*, que nous pouvons appeller *Ecrivains publics* ou *divins*, pour les distinguer des *Ecrivains particuliers*, qui ne s'engagent d'ordinaire à écrire l'Histoire de leur tems, que par des motifs d'interest". *Histoire Critique du VT*, p. 16.

¹³ "La Republique des Hebreux differe en cela de tous les autres Etats du Monde, qu'elle n'a jamais reconnu pour Chef que Dieu seul, qui a continué de la gouverner en cette qualité dans le tems mêmes qu'elle a été soumise à des Rois. C'est ce qui lui a acquis le titre de Republique sainte et divine, et ses Peuples ont aussi pris la qualité de saint, afin de se distinguer du reste des Nations par ce non glorieux. Ce fut aussi pour cette raison que Dieu donna lui-même des Loix par le ministère de Moïse et des autres Prophetes qui lui succederent, à un Peuple qu'il avoit choisi pour être entièrement à lui". Cfr. *Histoire Critique du VT*, p. 15.

¹⁴ "Ceux qui étoient chargés de ce soin étoient nommés Prophetes, selon Joseph; et je croi que c'est la raison pourquoi les Juifs nomment encore aujourd'hui *Prophetes*, la plupart des Livres Historiques de la Bible, parce qu'ils avoient été écrits par des personnes qu'on appelloit Prophetes". *Histoire Critique du VT*, P. 16.

¹⁵ "Le mot Hebreu *Navi*, que les Septante ont traduit Prophete, ne signifie dans sa premiere origine qu'un Orateur ou une personne qui parle en public. En effet, les Pro-

Esta hipótesis no solamente ofrece una gran probabilidad ¹⁶ sino que es el recurso más aceptable para explicar todos los problemas planteados por las sucesivas redacciones, añadiduras, y modificaciones que ha ido recibiendo sin cesar la Sagrada Escritura en el curso de los siglos ¹⁷. En el caso de que no se aceptara la hipótesis de los escritores inspirados organizados desde los tiempos de Moisés, sí es cierta la última y definitiva elaboración de todo el AT por la intervención de uno de ellos: Esdras ¹⁸. Para la confirmación de sus

pehetes parmi les Hebreux étoient des Orateurs publics, qui en qualité d'Interpretes de Dieu annonçoient au Peuple sa volonté; et ils étoient en même tems chargés, comme le remarque Joseph, et après lui quelques Peres, d'écrire les plus importantes affaires de l'Etat, et d'en conserver les Actes dans les Archives, d'où l'on a pris en suite les Livres Sacrés qui ont été nommés *Prophetie*". *Histoire Critique du VT*, p. 17.

¹⁶ "Il est donc fort vrai-semblable, qu'il y a eu dès le tems de Moïse de ces sortes de Prophetes, qui étoient nécessaires à l'Etat pour recueillir les Actes de ce qui se passoit dans la Republique. Cela étant supposé, nous distinguerons dans les cinq Livres de la Loi, ce qui a été écrit par Moïse, d'avec ce qui a été écrit par ces Prophetes ou Ecrivains publics. On attribuera à Moïse les Comécrit par ces Prophetes ou Ecrivains publics. On attribuera à Moïse les Commandemens et Ordonnances qu'il donna au Peuple; au lieu qu'on pourra faire auteurs de la plus grande partie de l'Histoire ces mêmes Ecrivains publics. Moïse en qualité de Legislateur a écrit tout ce qui appartenoit aux Ordonnances, et il aura laissé aux Scribes ou Prophetes le soin de recueillir les Actes de ce qui se passoit de plus important, afin de le conserver pour la posterité. Aussi voyons-nous, que les mots de Scribes et de Prophètes sont synonymes dans la Paraphrase Caldaïque. La maniere dont l'Histoire qui est contenue dans le Pentateuque est composée, semble insinuer cette verité; parce que la plus-part des faits y sont rapportés d'une façon à faire croire, qu'une autre personne que Moïse a mis par ordre ces Annales". *Histoire Critique du VT*, p. 17-18.

¹⁷ "Selon ce principe, nous devons expliquer les passages, où il est dit que *Moïse écrivit ce que Dieu lui avoit dit*, par ces autres paroles, *Moïse fit écrire aux Ecrivains publics ce que Dieu lui avoit dit*: car il n'y a rien de plus ordinaire dans l'Ecriture, que d'attribuer à une personne ce qu'elle ordonne à une autre de faire, principalement quand la chose se fait en son nom. C'est ainsi qu'il faut interpreter le passage de la Genese, où il est dit que Dieu fit à Adam et à Eve des habillemens de peaux, et qu'il les en vestit: ce qui signifie, que Dieu leur commanda de se faire des habits, et de s'en couvrir". *Histoire Critique du VT*, p. 18.

¹⁸ "Le sentiment commun des Peres, qui croyent que le Recueil du Vieux Testament tel qu'il est aujourd'hui à été composé par Esdras, confirme ce que nous venons d'avancer; car Esdras n'a pû retablir ces Livres, qui, selon eux avoient été corrompus pendant le temps de la Captivité, qu'en qualité de Prophete ou d'Ecrivain public: aussi est-il nommé dans l'Ecriture, *Scribe* ou Ecrivain par excellence. La plus-part des Juifs demeurèrent aussi d'accord, que les Memoires dont Esdras se servit pour faire son Recueil, étoient corrompus, à cause de la confusion qui arriva à leurs Livres dans le tems de leur captivité. Il y a neanmoins cette difference entre le sentiment des peres et celui des Juifs sur ce sujet, que les premiers assurent qu'Esdras corrigea les défauts qui étoient dans ces Memoires: au lieu que les autres étant obligés d'avouer que le Texte de l'Ecriture de la maniere qu'il est aujourd'hui, est défectueux, ont mieux aimé attribuer ces manquemens aux Exemplaires sur lesquels Esdras a fait son Recueil, que de reconnoître de bonne foi, qu'ils ont negligé leurs Livres depuis ce tems-là". *Histoire Critique du VT*, p. 21.

puntos de vista, acumula todo lo que la erudición de su tiempo podía ofrecer de material probativo ¹⁹.

¿Qué decir de este sistema, a primera vista tan extraño, de los escribas inspirados a modo de funcionarios públicos sagrado-profanos, a quienes se atribuye la redacción literaria de una gran parte del AT?

La teoría fue desde los comienzos fuertemente atacada. Es sabido cómo de parte católica intervino la autoridad, ordenando el secuestro del libro el sábado santo 9 de abril de 1678 ²⁰. De parte protestante no se hicieron esperar las reservas y las objeciones. El primero en expresar sus juicios negativos fue el teólogo y diplomático alemán Ezequiel Spanheim ²¹. En efecto, después de unos elogios de cumplido que otorgaba a la buena intención del crítico católico ²², señalaba sus aspectos negativos, capaces de llevar a la ruina no sólo las convicciones calvinistas, sino también la autoridad de la misma Escritura y toda la Iglesia antigua ²³. Además de esto, Spanheim criticó la falta de base histórica para la hipótesis de los escribas inspirados ²⁴.

No tardó el autor de la Historia Crítica en salir al paso de las objeciones del calvinista. Bajo el seudónimo de "un teólogo de la Facultad de París", publicó el 10 de septiembre de 1679 la *Réponse à la Lettre de Mr. Spanheim* ²⁵. En este escrito polémico comenzó por matizar el alcance del título de profetas otorgado a dichos escritores ²⁶. Luego acumuló testimonios, llegando a la conclusión de que sería difícil desechar por completo la existencia de grupos israelitas

¹⁹ Los argumentos históricos los toma principalmente de JOSEFO, (*Hist. Crit.*, p. 16), TEODORETO (*ibid.*, p. 16-18), el judío ABRAVANEL (*ibid.*, p. 18-20) DE MAES (*ibid.*, p. 19) PEREIRA (*ibid.*, p. 19), FILON (*ibid.*, p. 21).

²⁰ Los incidentes del secuestro están bien narrados y documentados en J. STEINMANN, *Richard Simon*, pp. 124-130. Ver también P. AUVRAY, *Richard Simon*, pp. 46-47.

²¹ E. SPANHEIM publicó su crítica bajo la forma de una carta escrita a un amigo, con el siguiente título: *Lettre à un ami, où l'on rend compte d'un Livre, qui a pour titre Histoire Critique du Vieux Testament*, publié à Paris en 1678. La carta lleva fecha del 10 de diciembre de 1678. Se puede leer el texto en la edición de la *Critique* de 1685, en apéndice, pp. 565-622.

²² Cfr. *Lettre à un ami*, en *Histoire Critique du VT*, p. 569.

²³ Cfr. *Lettre à un ami...*, en *Histoire Critique du VT*, p. 570.

²⁴ Cfr. *Lettre à un ami...*, en *Histoire Critique du VT*, pp. 572-573.

²⁵ La respuesta lleva como título completo: *Reponse à la lettre de Mr. Spanheim, ou Lettre d'un Théologien de la Faculté de Paris, qui rend compte à un de ses Amis de l'Histoire Critique du Vieux Testament, attribuée au Père Simon de l'Oratoire*. Citamos la respuesta del texto publicado en la edición de la *Histoire Critique*, de 1685.

²⁶ Cfr. *Reponse à la Lettre*, en *Histoire Critique du VT*, pp 626-627.

preocupados por guardar, transmitir y poner por escrito los sucesos y doctrinas del pueblo de Dios ²⁷.

Tras el incidente de Spanheim, nuevamente se encendió la polémica por la intervención del arminiano suizo J. Le Clerc. Este autor emprendió una labor de contestación total a la obra del oratoriano ²⁸. En el tema concreto de la Inspiración, se limitó a insertar en su obra textos tomados de Noël Aubert du Vergé ²⁹. Para comprender el alcance de los ataques de Le Clerc a las doctrinas inspiracionistas de R. Simon, hay que tener en cuenta que el objetante arminiano era un teólogo liberal, imbuido de las doctrinas racionalistas de Spinoza en lo tocante al origen divino de la Escritura. Para él, revelación y razón no se diferenciaban nada en cuanto al objeto. La diferencia única estaba en el modo como el profeta capta las verdades, por vía extática y visionaria, mientras el filósofo las capta por el ejercicio de su razón. Según esto, no hay más inspiración que la revelación profética. Además, Le Clerc introducía notables novedades en cuanto a la extensión del canon de los libros inspirados. En efecto, negaba el origen inspirado de los Proverbios, Eclesiastés, el Cantar de los Cantares y Job ³⁰.

Un hombre que entendía tan rígidamente el origen profético de los libros sagrados y, al mismo tiempo, pensaba en racionalista, no podía comprender el caso de un católico empañado en admitir co-

²⁷ "Si vous me demandez maintenant ce que je pense de ces Ecrivains publics, ou Prophetes du Pere Simon, qui prenoient le soin de recueillir les Actes de ce qui se passoit dans l'Etat des Hebreux: je répons à cela, qu'il seroit difficile de les rejeter entierement; que les témoignages de Joseph, de Theodoret, et de plusieurs autres Auteurs, soit Juifs, ou Chrétiens qu'il produit en cet endroit, me paroissent des preuves fortes et concluantes; outre que le principal fondement de cette opinion est tiré de l'Ecriture Sainte. Cependant je ne conviendrois pas tout-à fait avec lui du temps auquel il prétend que ces Prophetes ont été établis dans la Republique des Israélites: car les raisons qu'il apporte, et même la plupart des autorités supposent que cela seroit arrivé après Moïse et ainsi je préférerois le sentiment commun, qui attribue a Moïse les cinq Livres de la Loi, sans avoir recours aux Prophetes ou Ecrivains publics de ces tems-là. Il y a néanmoins bien des Auteurs; qui assûrent que ces Scribes ou Prophetes étoient dans l'Etat des Hebreux dès le tems de Moïse". (Cfr. *Reponse à la Lettre*, en *Histoire Critique du VT*, p 627).

²⁸ La obra llevaba como título: *Sentiments de quelques théologiens de Hollande sur l'Histoire critique du Vieux Testament, composée par le P Richard Simon, de l'Oratoire, où en remarquant les fautes de cet auteur on donne divers principes utiles pour l'intelligence de l'Ecriture Saint*. Amsterdam chez Henri Desbordes, dans la Kalverstraat, près le Dam. MDCXXXV.

²⁹ La doctrina sobre la Inspiración se encuentra en las Cartas XI (pp. 119-245) y XII (pp. 246 ss.).

³⁰ Cfr. *Sentiments*, pp. 238, 271, 272-273.

mo absolutamente inspirados todos los libros de la Biblia, partiendo de una noción más flexible del dogma de su origen divino. De ahí que atacara sin contemplaciones la teoría richardiana de los escribas inspirados ³¹.

Cuando R. Simon –salido ya del Oratorio y regentando el priorato de Bolleville– leyó el libro de Le Clerc, dejó los trabajos que lo tenían ocupado, para componer a toda prisa una violenta defensa. En el curso de pocos meses compuso un volumen de 256 páginas en respuesta a Le Clerc ³². Una por una fue refutando las cartas que formaban el libro del profesor arminiano, especialmente las cartas XI-XII que trataban de la Inspiración ³³.

En su violento escrito, el Prior de Bolleville volvía a defender con vigor la historicidad de los escribas inspirados, lo mismo en el reino de Judá que de Samaría ³⁴. En cuanto a la estrechez del concepto de revelación profética de que parte su adversario, le demuestra que el profeta, actuando bajo la inspiración, no pierde su libertad ni el uso de su razón ³⁵. Pero, del influjo divino de profecía no se sigue que dicho influjo llegue hasta la revelación de las palabras ³⁶. Por fin, contrapone a su objetante la doctrina flexible de un maestro católico, el P. Cornelio a Lápile, acerca de los diversos modos de actuación divina en la moción inspiradora ³⁷.

Le Clerc no se dio por derrotado ante la réplica del prior. Se puso a la obra para responder con un libro igualmente violento a los ataques del crítico católico ³⁸. En esta nueva obra, el tema de la Inspiración obtuvo un tratamiento más amplio y cuidado que en el escrito precedente ³⁹. La teoría richardiana de los escribas inspirados recibía un ataque más sistemático ⁴⁰. La oportunidad misma del planteamiento crítico sobre la inspiración le parecía problemática en

³¹ *Sentiments*, p. 336.

³² El libro llevaba como título: *Réponse au livre intitulé Sentiments de quelques théologiens de Hollande sur l'Histoire Critique du Vieux Testament*, par le Prieur de Bolleville. Salió de las prensas de Rotterdam el año 1686.

³³ A la carta XI responde en las págs. 122-132, a la XII, en las págs 132-143.

³⁴ *Réponse au Livre...*, p. 123.

³⁵ *Réponse au Livre...*, p. 124.

³⁶ *Réponse au Livre...*, p. 125.

³⁷ *Réponse au Livre...*, pp. 125-126.

³⁸ El libro se titulaba: *Defense des Sentiments de quelques théologiens de Hollande sur l'Histoire Critique du Vieux Testament contre la Réponse du Prieur de Bolleville*, y se publicaba el mismo año de la obra del Prior, en Amsterdam, en 1686.

³⁹ En concreto, la respuesta incluía las cartas siguientes: VII (pp. 166-185; VIII (pp. 189-214); IX (pp. 215-237); X (pp. 238-271); XI (pp. 272-304).

⁴⁰ *Defense des Sentiments...*, pp. 18-186; 191-192.

orden a ofrecer un servicio a la causa de la Escritura ⁴¹. El hecho de las diferencias de estilo de los profetas, explicado por el recurso a una inspiración no inmediata de revelación verbal, mina la autoridad de la Biblia ⁴². El remedio contra el libertinaje contemporáneo no está en el estudio crítico sino en el retorno a la creencia de que Dios no sólo ha revelado el contenido sino también el modo de las expresiones escriturísticas ⁴³.

El prior de Bolleville no se intimidó ante este nuevo reto del arminiano, y su cólera se desahogó en un violento escrito de respuesta ⁴⁴. En él retornaba machaconamente a la defensa de su querida teoría de los escribas inspirados ⁴⁵. Y, con la teoría de los escribas inspirados vindicada, venía la severa advertencia sobre el peligro de que, destruyendo el concepto de inspiración, se destruía inmediatamente el concepto de profecía ⁴⁶.

Con la respuesta del crítico católico, se cerró la polémica con Le Clerc. Pero, en el curso de aquella controversia había aparecido otro nuevo enemigo. Esta vez, los ataques venían del lado católico, y Simon decidió afrontarlos con una obra de conjunto sobre la Inspiración.

3. La primera síntesis provisional: "De L'Inspiration des livres sacres" (1687)

Mientras Simon se entregaba nerviosamente al debate abierto por Le Clerc, los católicos permanecieron a la expectativa. La actitud condenatoria cuando el secuestro del libro, valía por todo un re-

⁴¹ "Toute le difficulté consiste donc a savoir, si l'ont causera plus de bien que de mal, en agitant la question de l'inspiration". *Defense des Sentiments...*, p. 222.

⁴² "On a pretendu de détruire l'autorité de l'Ecriture Sainte en faisant voir que le Style des Ecrivains Sacrés ne leur a pas été inspiré, et qu'ils n'ont pas appris tout par tout ce qu'ils disent, par une inspiration immédiate". *Defense des Sentiments...*, p. 220.

⁴³ Cfr. *Defense des Sentiments*, p. 221.

⁴⁴ El libro llevaba como título: *Réponse à la Defense des Sentiments de quelques théologiens de Hollande*, Rotterdam, 1687. La parte referente a la Inspiración se encuentra en las pp. 117-168. De este libro se hizo luego una edición conjunta con la Carta a Pírot y llevaba como título: *De l'Inspiration des livres sacrés: Avec une Réponse au livre intitulé, Defense des Sentiments de quelques théologiens de Hollande*, Rotterdam, 1687. En esta edición, la Respuesta ocupa las páginas 53-221.

⁴⁵ Cfr. *De l'Inspiration des Livres Sacrés*, pp. 127-137, 143-147. Esta respuesta es particularmente lograda en lo tocante a la cuestión de los Escribas inspirados.

⁴⁶ Cfr. *De l'Inspiration*, p 163-168.

chazo formal doctrinal. Pero, tras la primera respuesta de Simon a Le Clerc, también la opinión católica dio a entender que tenía sus graves reparos contra el autor de la *Histoire Critique*. La oposición estaba personificada por Bossuet, pero la manifestación pública de los puntos de vista católicos, tomó la forma de un libro compuesto por un joven doctor de la Sorbona, el señor Elliès Du Pin. En efecto, este autor lanzaba al público una Biblioteca de Autores Eclesiásticos, a la cual servía de introducción un volumen de Prolegómenos, en que se discutían los puntos principales referentes a la Sagrada Escritura ⁴⁷. Du Pin arremetía también como los demás, contra la hipótesis de los escribas inspirados, tachando la teoría de fantástica y sin base documental ⁴⁸.

La publicación de esta obra era como una pública toma de posiciones de la teología católica contra el conjunto de ideas richardianas, expuestas a lo largo de su *Histoire Critique* y las posteriores publicaciones. Seguramente Simon leyó el libro con esta impresión. La nueva toma de posición católica no podía quedar sin la correspondiente respuesta del crítico de Dieppe. Pero no procedió a un ataque directo de Du Pin. Tomó, más bien, un camino indirecto. Detrás de Du Pin y de los doctores parisinos estaba Bossuet. No se le podía atacar de frente. Tampoco era el momento de enfeñarse con Du Pin. El oratoriano, que ya sabía de los métodos eficaces de sus poderosos enemigos, optó por un recurso más inocuo en apariencia. Escogió como personaje al cual dirigir sus observaciones al Dr. Edmo Pirot. Para responder a las críticas de los católicos, la nueva obra del prior de Bollevielle centraba toda su atención en la inspiración ⁴⁹. Por esta razón, se puede considerar este libro como

⁴⁷ La obra se titulaba: *Nouvelle Bibliothèque des Auteurs Ecclésiastiques*. Paris, 1686. Le precedía un tratado introductorio con el siguiente título: *Dissertation préliminaire sur les auteurs du Vieux et du Nouveau Testament*. Una edición más ampliada se hizo el año 1699 con el título siguiente: *Dissertation préliminaire ou Prolegomènes sur la Bible*, en tres volúmenes. En esta edición, las críticas contra Simon se encuentran en el vol. I, pp. 133-145.

⁴⁸ "Cette supposition n'est fondée que sur des conjectures fort incertaines, et dont on n'apporte aucune preuve solide". *Dissertation préliminaire*, 1686, p. 31. "Il ne s'agit point de savoir, s'il y a eu des prophètes parmi les hébreux; c'est une chose constante: il s'agit seulement de savoir. Premièrement, s'il y a eu de tout temps parmi les juifs, des scribes publics, que tenoient des Registres des affaires, et des Histoires qui concernoient les affaires de leur République. Secondement, si ces écrivains étoient divinement inspirés. Troisièmement, si ce sont eux qui sont les auteurs des livres de la Bible". *Dissertation Préliminaire...*, 1699, vol. I, p. 135.

⁴⁹ El libro se titulaba *Lettre à Monsieur l'abbé P. D. et P. en Th., touchant l'Inspiration des livres sacrés*, Rotterdam, 1687. El sentido de las abreviaturas lo desvela J. STEINMANN de la siguiente manera P(irot), D(octeur) P(rofesseur), en Th(éolo-

el resumen y síntesis de la primera etapa de su pensamiento acerca del origen de las Escrituras. Es significativo que su espíritu intuitivo se haya fijado precisamente en el tema de la Inspiración para poner las cosas en claro frente a sus adversarios católicos. Un sentido particular de lo sustancial de las cosas le hará ver que el nudo de todos los conflictos con los teólogos parisinos estaba en la noción previa de la inspiración.

¿Qué ofrecía Simon en esta nueva obra?. Ciertamente, nada orgánicamente elaborado sobre la Inspiración. Todavía estaba por tomar forma en su mente el sistema doctrinal que explicara satisfactoriamente el origen de la Escritura. Lo primero que hace en esta obra es defender la legitimidad de la crítica. Por esto, el folleto en cuestión podría considerarse algo así como el manifiesto de la crítica bíblica, posibilitada por una comprensión amplia de la noción de Inspiración.

La defensa fundamental de la crítica bíblica la hace basándose en datos de sentido común, y de la experiencia. En efecto, un concepto revelacionístico aplicado al origen literario de la Biblia, daría como resultado una teología inspiracionista parecida a la de los mahometanos cuando comprenden la inspiración del Corán a modo de un libro transmitido desde el cielo por manos del Arcángel San Gabriel. El Cristianismo no ha imaginado de esa manera la procedencia de la Escritura, ni ha pensado jamás en suprimir la libertad y el conocimiento humano en los escritores sagrados. Por ser profetas, no dejan de ser hombres ⁵⁰.

Después de este exordio de gran fuerza probativa, entra a defender la crítica bíblica, practicada de una forma u otra desde la misma literatura patristica ⁵¹. No perdona a Grotio su identificación entre profetismo e inspiración, ni la reducción del canon sagrado a los libros de origen profético ⁵². La teoría de los escribas inspirados

logie). Cfr. *Richard Simon*, p. 209. La carta se editó como primer documento de la obra *De l'Inspiration des livres sacrés*, Rotterdam, 1687, pp. 3-50.

⁵⁰ "Il ne faut pas, sous prétexte de cette inspiration, combattre la raison et l'expérience. Ce sont des hommes qui sont les instruments de Dieu, et qui pour être prophètes n'ont pas cessé d'être hommes. Le Saint-Esprit les a conduits d'une manière qu'ils ne se sont jamais trompés dans ce qu'ils ont écrit; mais on ne doit pas croire pour cela qu'il n'y ait rien dans leurs expressions que de divin et de surnaturel. Au moins n'est-ce pas la pensée des Pères ni de nos plus savants théologiens, qui sont bien éloignés de l'imagination de quelques docteurs mahométans, qui veulent que leur Alcoran ait été composé dans le ciel, et que Dieu l'ait envoyé à leur faux prophète par le ministère de l'ange Gabriel". Cfr. *Lettre à Monsieur l'abbé P.*, p. 3.

⁵¹ *Lettre à Monsieur l'abbé P.*, p. 3-4.

⁵² *Lettre à Monsieur l'abbé P.*, p. 13.

merecía ser bien explicada y defendida tras los ataques de Du Pin ⁵³. Introduce la distinción entre las dos formas de inspiración ⁵⁴ y al final responde a los ataques de Du Pin contra la hipótesis de los escribas inspirados ⁵⁵. De momento, la rápida alusión a Du Pin queda como un acuse de recibo. Más tarde volverá de propósito al arreglo de cuentas con el joven doctor ⁵⁶.

Así se cierra el primer tiempo de las intervenciones de Simon sobre la Inspiración bíblica. Puede decirse que una preocupación absorbe su mente a lo largo de todas las discusiones: el origen literario de la Biblia en unas condiciones de normalidad, en el ambiente histórico del pueblo teocrático de Israel, depositario de la divina revelación, pero creador de su libro sagrado en condiciones parecidas a los pueblos circunvecinos ⁵⁷.

¿Qué queda de la famosa teoría richardiana de los escribas inspirados? ¿Qué dice de ella la crítica histórica?

Se puede afirmar que la teoría fue unánimemente rechazada por los contemporáneos; y esto por los más variados motivos. Mas, no sólo fue atacada por los contemporáneos, sino también por autores más cercanos a nosotros. Tal es el caso del protestante Eb. Nestle, el cual, no sólo declaró más que contestable la hipótesis de los escribas inspirados, sino que procedió a otras graves acusaciones: desconocimiento total de las condiciones histórico-religiosas de la literatura hebrea y carencia de vocación crítica del autor de tal hipótesis ⁵⁸. En el polo opuesto de esta apreciación de

⁵³ *Lettre à Monsieur l'abbé P.*, pp. 20-23; 26-29.

⁵⁴ *Lettre à Monsieur l'abbé P.*, pp. 25.26.

⁵⁵ *Lettre à Monsieur l'abbé P.*, pp. 31-37.

⁵⁶ El P. Simon tomó posiciones contra DU PIN en su obra *Dissertation Critique sur la Nouvelle Bibliothèque des Auteurs Ecclésiastiques, où l'on établit en meme tems la vérité de quelques principes qu'on a avancés dans l'Histoire Critique du Vieux Testament*, par Jean Reuchlin Francfort, 1688, esp. págs. 77-125. J. Reuchlin es simplemente un seudónimo de Simon. No fue ésta, sin embargo, la última vez que se vio enfrentado con Du Pin. Todavía al final de su vida volverá al ataque. Cfr. infra notas 139 Y 140.

⁵⁷ Además de los escritos mencionados en las páginas precedentes R. Simon trató el tema de los escribas inspirados en las siguientes obras: *Réponse de Pierre d'Ambrun ministre du saint Evangile à l'Histoire critique du Vieux Testament, composée par le P. Simon de l'Oratoire de Paris*, Rotterdam, 1685, pp. 15-17. *Hieronymi Le Camus theologi parisiensis Judicium de nupera Isaaci Vossii ad iteratas P. Simonii objectiones Responsione*, Edinburgi, 1685, pp. 27-29; 55-60. *Simonis Gallicanae Ecclesiae theologi Opera Critica adversus Isaacum Vossium, Anglicanae Ecclesiae Canonicum. Castigationes in Opusculum Isaaci Vossii de Sibyllinis Oraculis et Responsionem ad objectiones nuperae criticae sacrae*, en el apéndice a la edición de la *Histoire Critique du VT*, 1685, pp. 43-45.

⁵⁸ Cfr. Art. R. SIMON en la *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* de HERZOG, 4.^a ed., vol. XVIII, p. 365.

Nestle, está la de J. Steinmann, para el cual R. Simon tenía razón al figurarse el origen del AT. por la colaboración de una multitud de oscuros servidores de la palabra entre reyes, archiveros, escribanos, etc., pertenecientes a la constitución esencialmente religiosa de Israel ⁵⁹.

El P. Auvray, por su parte, ha subrayado un hecho de gran importancia para comprender el alcance verdadero de las objeciones que contra la teoría de los escribas inspirados se han esgrimido. Tales objeciones son, más bien, de tipo terminológico. En efecto, prescindiendo un poco de la extrañeza que producen las expresiones "escribas inspirados", "escritores públicos", etc., no habría mayor dificultad en admitir lo sustancial del sistema richardiano. Ahora bien, en materia de terminología, el margen de convencionalismo e inadecuación es siempre grande. ¿Son más exactos y apropiados los términos de los modernos críticos del AT. cuando hablan de "documentos", "redactores", y "compiladores"? ⁶⁰.

Superado este escrúpulo terminológico, hay en el orden de las realidades mismas aspectos particularmente valorizados por los recientes teóricos de la Inspiración, como son el fenómeno de la gran multiplicidad de autores que han intervenido en la formación de la Escritura; la llamada "sociología de la Inspiración" ⁶¹ y los "carismas

⁵⁹ "Les fouilles archéologiques et les progrès de la critique ont donné raison à Simon. Les inspirés qui ont écrit la Bible étaient une foule et par ses institutions, roi, archivistes, scribes, Israël ressemblait aux autres peuples d'Orient ... Simon avait raison d'affirmer qu'un "conseil de cheicks" existait depuis les temps nomades. Il soutient qu'une autorité institutionnelle a toujours subsisté en Israël, et que cette autorité était religieuse". *Richard Simon*, p. 204.

⁶⁰ "Il faut faire la part de l'insuffisance du vocabulaire que Simon avait à sa disposition. "Prophète" dans son contexte, ne signifie pas autre chose qu'"auteur inspiré"; "écrivain public" évoque moins un métier qu'une situation privilégiée de représentant ou de porte-parole de la communauté. A vrai dire nos termes de "documents", de "redacteurs" et de "compilateurs" sont-ils tellement plus satisfaisants"? *Richard Simon*, p. 60.

⁶¹ El fenómeno recientemente estudiado por teólogos norteamericanos con el nombre de Sociología de la Inspiración (cfr. J. L. McKenzie, *The Social Character of Inspiration en The Catholic Biblical Quarterly*, 24 (1962) 115-124; D. J. Mc Carthy, *Personality, Society and Inspiration*, en *Theological Studies*, 24 (1963) 553-576; J. L. Topel, *The Social Theory of Inspiration: Rahner and McKenzie*, en *alma Studies*, 7 (1963) 1-17; J. J. Brown, *Inspiration in the Bible according K. Rahner. A critical Analysis*, *ibid.*, p. 19-37; L. a. Schökel, *Sociología de la Inspiración en la Palabra Inspirada*, Barcelona, 1966, pp. 185-198) no hace sino subrayar el hecho de la pluralidad anónima de escritores bíblicos en forma no muy diferente de la que hiciera en su tiempo R. Simon.

funcionales”⁶² repartidos entre los “ancianos, sacerdotes, cantores” e incluso los “escribas”⁶³.

Con las salvedades terminológicas insinuadas por el P. Auvray, no es difícil descubrir la identidad fundamental del oratoriano y las posiciones del P. Duesberg, autor de una obra muy apreciada, que lleva como título la expresión misma acuñada por R. Simon, “Los Escribas inspirados”⁶⁴.

Si quisiéramos, en fin, hacer un balance de lo que en esta primera etapa de su actividad crítica constituye la síntesis doctrinal de R. Simon sobre la Inspiración, podríamos recoger los siguientes importantes elementos. Ante todo, en el orden de las convicciones creyentes, mantiene con energía el origen sobrenatural de la Biblia, lo mismo que la extensión de la inspiración a todos los libros sagrados. Como punto de partida de su investigación, ha quedado subrayada la distinción entre revelación verbal inmediata, y la inspiración que dirige sobrenaturalmente la elaboración literaria de los libros sagrados. En el orden de las realizaciones históricas del carisma de la inspiración, ha lanzado la hipótesis de los escritores inspirados. Fuera de esto, no hay grandes avances. Las polémicas no le han hecho sino afianzarse más en su teoría de los escritores públicos. Será necesario que nuevos planteamientos críticos le lleven a nuevas clarificaciones.

II. LA “HISTOIRE CRITIQUE DU TEXTE DU NT.” Y EL ENCUENTRO CON LESSIO

Los estudios críticos sobre el NT. marcan la segunda etapa en la evolución de la doctrina inspiracionista de R. Simon.

En esta etapa, los elementos nuevos son los siguientes: el encuentro con Lessio, y el descubrimiento del peculiar fenómeno literario que constituye el NT.

En cuanto al sistema inspiracionista de Lessio, es ahora cuando se entera de la gran controversia lovaniense de los años 1587-1588, con la condena de las proposiciones del jesuita flamenco

⁶² La terminología es de P. GRELOT, en *La Biblia Palabra de Dios*, (versión de Alejandro Esteban Lator Ros, Barcelona, 1968) pp. 85-93.

⁶³ P. GRELOT, *La Biblia Palabra de Dios*, p. 86.

⁶⁴ Cfr. H. DUESBERG, *Les Scribes Inspirés*, Desclée de Br., 1938, p. c. pp. 501-573 del vol. I.

acerca de la Inspiración. Desde el primer momento debió de quedar cautivado por la originalidad de la tesis del jesuita, y por la semejanza de su actitud crítica con la del propio Simon.

La exaltación que en el ánimo de R. Simon produjo este descubrimiento, se adivina por la prisa con que anuncia su contenido, ya desde el Prefacio de su *Historia Crítica del NT*.⁶⁵ En el período polémico subsiguiente a la publicación de la *Historia Crítica del AT*, la lectura de una interesante opinión del español P. Antonio Pérez, O. S. B.⁶⁶ le había orientado hacia una nueva visión del fenómeno inspiracionista. Por otra parte, la explicación del P. Cornelio a Lápide sobre 2 Tim. 3, 16⁶⁷ le confirmó en su idea de que el origen revelacional-verbal de la Escritura no era la única legítima explicación de la inspiración. Ahora, el descubrimiento de las ideas de Lessio le da la clave de todo. A partir de este momento, el crítico francés se presentará como un acérrimo defensor del jesuita flamenco.

El paso de los estudios críticos del AT. a NT. actuó también en forma positiva para la maduración del pensamiento inspiracionista de Simon. En efecto, el NT. era donde más claramente aparecían las deficiencias de la teología revelacionista de sus adversarios. Si Grotio negaba la inspiración de los Evangelistas⁶⁸ era porque su obsesión profético-revelacionista no veía en dichos escritores punto de conformidad con los profetas del AT. Si Spinoza procedía con las mismas negaciones de Grotio⁶⁹, ello se debía a la misma confusión de nociones. De ahí que la crítica del NT. se presentara para R. Simon como un campo risueño de esperanzas para sus cualidades de crítico, de polemista y defensor de las tradiciones católicas. Nada extraño, por tanto, que en el cap. XXIII anuncie su intención de llegar al fondo en el estudio del tema de la Inspiración, tratado en anteriores ocasiones como de pasada, y sin desarrollarlo ex profeso⁷⁰.

⁶⁵ Cfr. *Histoire Critique du Texte du NT*. Rotterdam, 1089, Préfae.

⁶⁶ P. ANTONIO PEREZ, O. S. B., en *Pentateuchus Fidei sive volumina Quinque: De Ecclesia, De Conciliis, De Scriptura Sacra, De Traditionibus Sacris, De Romano Pontifice*, Matriti, 1620. (Cfr. Hürter, *Nomenclator Litterarius*, III, n. 255). A la obra hace referencia el P. Simon, en una carta fechada el año 1680. (Cfr. *Lettres Choisies*, III, 1730, pp. 99-106). Este autor defendía que no era de la esencia de la Escritura o de su condición intrínseca, la revelación inmediata de todo cuanto el autor sagrado escribe. (Cfr. *De Scriptura Sacra*, p. 49v). Esta doctrina iluminó grandemente la mente del crítico oratoriano en orden a la defensa de su particular noción del origen literario de la Escritura.

⁶⁷ Vide nota 37.

⁶⁸ *Histoire Critique du Texte du NT*, p. 273.

⁶⁹ *Histoire Critique du Texte du NT*, p. 274.

⁷⁰ *Histoire Critique du Texte du NT*, pp. 272-273.

Al abordar el estudio de la Inspiración en el NT., somete a revisión la hipótesis clave que le ayudara en la comprensión del origen del AT., a saber: la teoría de los escribas inspirados. No sólo la revisa, sino que llega a abandonarla por inservible. En efecto, cesada en el NT. la continuidad con las instituciones teocráticas de Israel, el sistema de los escritores públicos del AT. tenía que dar lugar a fenómenos nuevos en la objetivación literaria de la revelación aportada por Cristo ⁷¹. En cuanto a la noción misma de inspiración, las enojosas polémicas del período anterior le habían hecho caer en la cuenta de que se imponía una profundización de las nociones, y una interrogación más cuidada a la tradición teológica de los siglos precedentes acerca de la doctrina católica sobre el particular. Esta interrogación al pasado era necesaria para defenderse de la acusación lanzada hacía ya varios años contra su sistema, cual si en todo dependiera de Grotio ⁷².

Estas fueron las condiciones nuevas en que R. Simon acometió el trabajo de un nuevo planteamiento del origen divino de las Escrituras, pero con particular atención al fenómeno del N. T.

1. De los escribas inspirados a la autoridad apostólica

Hemos dicho que la teoría de los escribas inspirados no podía aplicarse sin más al NT. Pero, si la analogía se mostraba de difícil aplicación, Simon encontró algo que supliera con creces aquella deficiencia. Era la autoridad apostólica. Por eso, el punto de partida para este estudio de la inspiración de los textos neotestamentarios quedará constituido por dos principios nuevos y originales: la autoridad apostólica y la verdad infalible de los textos procedentes de dicha autoridad.

a. *El carisma del apostolado*

En el cap. I establece los principios fundamentales para la explicación del origen del NT. En forma parecida había procedido en la Historia Crítica del AT. Ante todo, la prioridad de la tradición sobre la Escritura, toda vez que Jesús, no sólo no escribió nada él personal-

⁷¹ *Histoire Critique du Texte du NT*, p. 175.

⁷² Sobre esta acusación véase lo que dice en sus *Lettres Choisies*, III, 1730, p. 337.

mente, sino que tampoco dio orden alguna de puesta por escrito de su enseñanza ⁷³.

Luego, la actividad redaccional que ha dado origen al NT. no tiene otra causa, sino la necesidad de trasladar al papel las enseñanzas de Jesús ⁷⁴. Los escritos surgidos de estas necesidades de la Iglesia Primitiva resultaban de difícil discernimiento en cuanto a su origen inspirado, toda vez que faltaban en aquellos primeros tiempos cristianos, instituciones análogas a la de los escribas inspirados del AT. El único criterio válido era el de la apostolicidad, al cual recurrían todos, tanto los herejes como los verdaderos seguidores de los apóstoles ⁷⁵. Esto puso en evidencia que, incluso el origen apostólico, era un criterio ambiguo. En efecto, para que tal criterio valiera, era necesario probar por vía histórica que el libro en cuestión procedía de un apóstol. Esto hacía necesario el recurso último al testimonio de la tradición ⁷⁶. Cuando por tradición constaba el origen apostólico de un texto, se creía en su origen inspirado. Esta doctrina establecía una cierta analogía entre la teoría de los escribas inspirados del AT. y el origen apostólico del NT.

b. *La Inspiración del N.T.*

Había sido error de Grotio y Spinoza negar la inspiración del NT por el hecho de que los Evangelios no tenían un origen profético. Antes de ponerse a esclarecer la naturaleza de la inspiración de los escritos neo-testamentarios, era necesario detectar el fallo de las posiciones de dichos autores. R. Simon descubre dicho fallo en una confusión de nociones entre el carisma de la inspiración y el de la revelación profética ⁷⁷. Grotio tiene razón al negar que los Evangelios procedan de un carisma de profecía. Entonces, ¿cómo surge el fenómeno literario del NT? Los escritos neo-testamentarios proceden de un particular carisma prometido por Jesús en orden a una presencia singular del Espíritu Santo en todo lo referente al perfecto cumplimiento de la función apostólica ⁷⁸. Ahora bien, este carisma

⁷³ *Histoire Critique du Texte du NT*, p. 1.

⁷⁴ *Histoire Critique du Texte du NT*, p. 1-2.

⁷⁵ *Histoire Critique du Texte du NT*, p. 2.

⁷⁶ *Histoire Critique du Texte du NT*, pp. 11-14.

⁷⁷ *Histoire Critique du Texte du NT*, p. 275.

⁷⁸ Jésus-Christ qui avoit promis a ses Apôtres que l'Esprit de Dieu les conduiroit dans toutes les fonctions de leur ministere, ne les a pas privés de leur raison et de leur memoire. Bien qu'ils fussent inspirés, ils ne laissoient pas d'être hommes, et de se conduire à la maniere des autres hommes". *Histoire Critique du Texte du NT*, p. 275.

no es idéntico al carisma de profecía ⁷⁹. Entonces, inútil buscar en los escritos de NT un origen profético. Se trata más bien de una procedencia merced a un carisma que actúa en un plano de normalidad y de adaptación a las condiciones conscientes y libres de los apóstoles, sin necesidad de iluminación revelacional para la narración o predicación de sucesos conocidos por experiencia directa personal. Los Padres de la Iglesia consideraron de este modo, la formación de la literatura sagrada del NT ⁸⁰.

Pero, no bastaba con establecer una distinción más o menos fundada, entre revelación verbal e inspiración, para dar una cumplida explicación del fenómeno literario del NT. Era menester demostrar lo bien fundado de tal afirmación. Tanto más cuanto que el tipo de comprensión revelacionística del origen del NT era compartido también por numerosos teólogos católicos. ¿Dónde se funda tal distinción? ¿Tiene a su favor alguna tradición doctrinal? En este punto, R. Simon se ve orientado por sus lecturas del teólogo español Antonio Pérez, del cual hemos hecho referencia más arriba. Este autor había hecho una neta distinción entre la revelación inmediata y la redacción por moción interior del Espíritu Santo. Ahora bien, en lecturas posteriores había llegado a su conocimiento una famosa controversia, en la cual el nudo de la distinción se había centrado precisamente en ese punto, y tras largas polémicas, la Iglesia había intervenido declarando sana doctrina, también aquella que negaba la necesidad de una inmediata revelación para las palabras. Se trataba de la controversia lovaniense, que había visto enfrentados a los doctores de la universidad de Flandes y los jesuitas del colegio teológico de Lovaina. R. Simon aprovecha al máximo los aspectos positivos de esta controversia, a la cual dedica numerosas páginas de su estudio crítico del NT ⁸¹. Fue una pena que al tiempo de escribir el tomo primero de su trilogía neotestamentaria ⁸² no conociera de la controversia más que el documento condenatorio publicado

⁷⁹ "Il est vray que la maniere d'écrire une Histoire et des Lettres n'est pas la même que celle des Prophetes. C'est pourquoy il n'y a pas au commencement de l'Histoire de St. Luc., ou d'un autre Evangeliste, *La parole de Dieu adressée à Luc*. Les Livres de Moïse, de Josué et en un mot tous les Livres Historiques du Vieux Testament ne sont point écrits dans ce stile, que Grotius et Spinosa appellent Prophetique. Cependant Josephe et tous les anciens Juifs aussi bien que les nouveaux, les appellent Prophetiques, croyant qu'ils ont esté veritablement inspirés de Dieu". *Histoire Critique du Texte du NT*, p. 275.

⁸⁰ *Histoire Critique du Texte du NT*, p. 275.

⁸¹ Véanse las págs. 279-297 de la *Histoire Critique du Texte du NT*.

⁸² *Histoire Critique du Texte du NT*, p. 287.

por la Universidad de Lovaina y la Facultad Teológica de Douai ⁸³. No obstante, ya la sola presentación de las tesis lessianas por sus adversarios, le basta para intuir la fecundidad de las proposiciones jesuitas para justificar el estudio crítico del NT, y emprende una seria labor de defensa de dichas tesis ⁸⁴. Llega a afirmar que dichas proposiciones están llenas de buen sentido, y están muy cercanas a la doctrina de los Padres antiguos, incluso más que las tesis de los lovanienses y duacenses ⁸⁵. Si por instinto R. Simon se inclinaba a las posiciones de Lessio, la confirmación exegético-teológica la encontró en un exégeta de autoridad reconocida por todos los contemporáneos: Cornelio a Lápide. Cita y comenta con amplitud la doctrina de dicho teólogo ⁸⁶. En la explicación del P. Cornelio quedan plenamente resueltas todas las objeciones de Grotio contra la inspiración de los libros históricos ⁸⁷. Toda esta amplia discusión queda todavía remachada por un capítulo consagrado a rebatir las objeciones contenidas en las Censuras de Lovaina y de Douai ⁸⁸. Al no tener a mano la documentación justificatoria de los partidarios de Lessio, se hace personalmente abogado de su causa, con los materiales que su erudición y su sentido común le suministran.

El certero sentido católico que guiaba a R. Simon en esta elucidación sobre la naturaleza de la inspiración, se ve claro en el sobrio y respetuoso ataque dirigido contra H. Holden ⁸⁹. Su libro aparecía cargado de aprobaciones y en segunda edición ⁹⁰. Simón no osa enfrentarse contra tanto aparato de ciencia teológica. Pero, advierte que en modo alguno puede dar su aprobación a las teorías del inglés, profesor en París, que limitan la Inspiración a las cuestiones doctrinales reveladas ⁹¹. Con Holden, ataca también al autor en que se inspira: De Dominis ⁹². La historia posterior del dogma de la Ins-

⁸³ Así lo confiesa expresamente en el vol III de sus *Lettres Choisies*, ed. de 1730, Suppléments, carca 7.^a, pp. 334-337. Según confesión del autor, hizo traer de Lovaina el rextó de la Apología que apareció por primera vez el año 1684 (ibid., p. 336).

⁸⁴ La defensa de las tesis lessianas —excepto la tercera referente al libro 2.^o de los Macabeos que nunca compartió— la hace en todo el cap XXIV de la *Histoire Critique du Texte du NT*, pp. 287-297.

⁸⁵ *Histoire Critique du Texte du NT*, p. 280-281.

⁸⁶ Se trata del Comentario a 2 Tirn. 3, 16, *Histoire Critique du Texte du NT*, pp. 285-286.

⁸⁷ *Histoire Critique du Texte du NT*, pp. 286.

⁸⁸ *Histoire Critique du Texte du NT*, pp. 287-297.

⁸⁹ *Histoire Critique du Texte du NT*, p. 295.

⁹⁰ *Histoire Critique du Texte du NT*, p. 295.

⁹¹ *Histoire Critique du Texte du NT*, p. 295-296.

⁹² *Histoire Critique du Texte du NT*, p. 296.

piración ha puesto en evidencia cuánta razón tenía R. Simon, y cuán peligrosa era la postura de Holden ⁹³.

Si quisiéramos ahora resumir los avances principales del pensamiento de R. Simon sobre la Inspiración, subrayaríamos los siguientes aspectos: En primer lugar, la clave para comprender el origen inspirado del NT se encuentra en el origen apostólico de los escritos neotestamentarios, atestiguado por la constante tradición de las Iglesias.

En segundo lugar el estudio crítico del NT pone de relieve, aún más que el AT, la dificultad de reducir el origen literario de la Escritura a un carisma profético-revelacional.

Por fin, para R. Simon el mejor punto de partida crítico para elaborar una doctrina inspiracionista, es el que señaló Lessio en las dos primeras proposiciones censuradas por la Facultad de Teología de la Universidad de Lovaina.

III. LA SINTESIS FINAL

1. El duelo con el gran Arnauld

La Historia Crítica del NT era el primer libro de una gran trilogía. Pero ya la publicación de este primer tomo suscitó contra su autor un ataque de lo más violento. No eran esta vez los calvinistas o los arminianos los que se metían con el ex-oratoriano. Tampoco los católicos del entorno de Bossuet. Era nada menos que el gran A. Arnauld y su grupo jansenista. En una serie de supuestas consultas dirigidas a un teólogo amigo de Bélgica llamado Steyaert, Arnauld se propuso pulverizar toda la construcción inspiracionista del crítico normando ⁹⁴.

¿Qué motivos tenía Arnauld para atacar tan despiadadamente al solitario de Dieppe? El origen de toda la exasperación del gran jan-

⁹³ Sobre las deficiencias del sistema de Holden ver P. PESCH, *De Inspiratione*, n. 316, nota 1.

⁹⁴ La obra llevaba como título: *Difficultés proposées à Mr. Steyaert, docteur et Professeur de Théologie de la Faculté de Louvain*, Colonia, 1691. Las dificultades sobre la Inspiración están en la parte sexta (dificultades 58 a 64), que ocupan las páginas 113 a 317.

senista estaba en la franca apología que R. Simon había hecho de los jesuitas condenados por la censura de Lovaina ⁹⁵.

El furioso ataque jansenista proporcionó a Simon la ocasión oportuna para perfilar su doctrina inspiracionista, tanto en el aspecto positivo como en el orden de la sistematización especulativa.

El punto flaco descubierto por A. Arnauld en la construcción richardiana, era su escaso bagaje de pruebas positivas. En efecto, para apoyar su preferencia por la posición lessiana, se había contentado con aportar sólo alguna que otra prueba. Arnauld, cuyo fuerte era el conocimiento de la tradición, se ensañó contra su adversario, acusándole de haber montado todo un sistema sobre una insigne superchería, con el apoyo de un único autor (Cornelio a Lápide) posterior a la Controversia Lovaniense ⁹⁶.

Este ataque actuó como un singular reactivo para que R. Simon se pusiera a corregir todas las deficiencias de su sistema inspiracionista. Para ello le eran necesarias dos cosas. Primeramente, un examen atento de la tradición teológica sobre el modo de concebir la acción divina en la elaboración de los libros sagrados. ¿Tenía realmente fundamentos sólidos en la tradición su propia convicción de que el origen de las Escrituras no fue por revelación verbal, sino por inspiración y dirección sobrenatural del Espíritu Santo? Luego, una clarificación de nociones. ¿Qué se entiende exactamente por revelación verbal inmediata? ¿Qué significa inspiración por dirección especial sobrenatural? En las polémicas anteriores se había visto excesivamente preocupado por disipar malentendidos groseros, y defender la sobrenaturalidad de los escritos neotestamentarios. Las objeciones de Arnauld le lanzaban en la auténtica dirección hacia una elaboración básica de teología positiva, y de una sistematización de nociones. Es lo que Simon va a realizar en la tercera obra de su trilogía neotestamentaria las *Nouvelles Observations sur le Texte et les Versions du NT*. Este estudio positivo le convertirá en el auténtico creador de la historia del dogma de la Inspiración.

⁹⁵ La animosidad contra la posición favorable de R. Simon al jesuita Lessio aparece claramente en la dificultad 78, cap. III: "Il défend hautement les égaremens de ces Peres sur l'inspiration des Livres Sacrés, contre les sçavantes Censures des deux celebres Facultés de Theologie de Louvain et de Douay. Or cette inspiration des Livres Sacrés est une des verités les plus importantes de nôtre Religion. C'est dans son Histoire Critique du Nouveau Testament qu'il traite cette matiere, et dès la Preface il se fait honneur d'avoir défendu les Jesuites contre ces deux Facultez". *Difficultés*, p. 114.

⁹⁶ "Cependant quand il vient à la preuve, tout cela s'evanouït, et il est reduit à n'opposer à toutes ces Academies, que l'autorité d'un Jesuite plus nouveau que les Jesuites censurés. A. ARNAULD, *Difficultés...*, 119.

a. Las nociones. Revelación e Inspiración

La acusación principal de Arnauld se centraba en la falta de base positiva de la construcción richardiana. La respuesta consistiría en un exhaustivo examen de la tradición teológica sobre el particular. Esto suponía una auténtica empresa de teología regresiva, consistente en buscar en el pasado la justificación de su teoría.

Pero, ¿cuál era exactamente su teoría? Porque era necesario señalar, por lo menos, un punto de partida neto para entablar una discusión. Y este punto de partida era precisamente el nudo de las dificultades entre Arnauld y Simon. En efecto, mientras este último ponía como base de su sistema la distinción de nociones entre Revelación e Inspiración, el jansenista se refugiaba en una noción vaga que englobaba ambas. Por esta razón, la investigación de R. Simon comienza por un interesante capítulo de definiciones y aclaración de nociones. Veamos cómo procede.

De entrada, hace una distinción entre el carisma de *revelación expresa e inmediata*, y el de *inspiración o carisma de asistencia y dirección especial* del Espíritu Santo ⁹⁷. ¿En qué consiste la revelación inmediata? Para el P. Simon, la revelación inmediata o verbal es aquella forma de comunicación divina concedida a los profetas, consistente en la manifestación de un objeto desconocido del futuro, o en el dictado literal de un mensaje ⁹⁸. Es el ámbito en el cual actúa de lleno la iluminación sobrenatural; y, por tanto, el objeto es comunicado en su totalidad por vía sobrenatural. A diferencia de esta revelación inmediata, hay otro carisma de sobrenatural más moderado. Le llama *dirección especial y asistencia sobrenatural*. Consiste en aquella forma de acción o intervención del Espíritu Santo que tiene por objeto excitar y lanzar al autor a una labor de composición literaria, en materias ya conocidas por experiencia del mismo redactor inspirado.

Este impulso primero de excitación o moción desencadenante del proceso literario, va acompañado y seguido de otros que lo completan por medio de una manera de asistencia y dirección sobrenatural, que tienen por resultado la exclusión total del error en la obra literaria realizada en dichas condiciones. Esta exclusión de error contribuye sobremanera a la consecución de la finalidad propia de la Sagrada Escritura, que no es otra sino la edificación en la fe y la caridad ⁹⁹.

⁹⁷ *Nouvelles Observations sur le Texte et les Versions du NT*. Paris, 1695, p. 34-35.

⁹⁸ *Nouvelles Observations...*, p. 35.

⁹⁹ *Nouvelles Observations...*, p. 35.

La historia literaria de la Sagrada Escritura pone de manifiesto que una gran parte del NT fue sin duda compuesta por una intervención divina de este segundo tipo. En efecto, para R. Simon los autores sagrados que relataron los sucesos evangélicos, y los acontecimientos de la era apostólica, fueron ellos mismos testigos directos de los eventos; y no tenían estricta necesidad de una nueva revelación sobrenatural para conocer su facticidad histórica, y ordenarlos en una secuencia literaria correcta ¹⁰⁰.

Este tipo de intervención sobrenatural llamada de “dirección especial”, tiene lugar, no sólo en materias históricas o literarias, de las cuales el autor ha tenido directa experiencia, sino también en materias doctrinales, cuya sustancia ha sido comunicada al autor sagrado por vía de revelación inmediata. En efecto, la misma comunicación revelacional sobrenatural —cuando no es puro dictado verbal— está sometida a un trabajo de elaboración humana en orden a su transmisión adecuada, bien sea por técnicas de predicación oral, o por procedimientos de elaboración literaria.

En este momento de la elaboración literaria de un contenido sobrenatural en orden a su transmisión escrita, interviene como carisma complementario de la iluminación revelacional del primer momento, el carisma de la asistencia especial o dirección sobrenatural. Esta última elaboración no es reductible al modo de acción divina, llamado de revelación inmediata ¹⁰¹.

El resultado total de la acción divina —sea del tipo de revelación inmediata o de dirección y asistencia sobrenatural— es un texto literario cuyo autor es en realidad de verdad, el Espíritu Santo. En él se da una maravillosa conjunción de realidades divinas y humanas, toda vez que no hay nada que no proceda del Espíritu Santo, cuya acción forma el alma, incluso de la colaboración humana ¹⁰².

Esclarecidas de esta manera las nociones, R. Simon cierra su exposición teológica con una profesión de fe acerca de la extensión real de la Inspiración, que abarca toda la Escritura. Nada hay en ella que no sea de divina autoridad, que no proceda inmediatamente de Dios, que no sea palabra divina, aun cuando se afirme que no todo es de inmediato origen revelacional ¹⁰³.

¹⁰⁰ *Nouvelles Observations...*, p. 35.

¹⁰¹ *Nouvelles Observations...*, pp. 35-36.

¹⁰² “Ce qui est écrit par cette inspiration est véritablement divin, et l'on doit reconnaître que la S. Esprit en est l'Auteur. Car ce qui se trouve en cela d'humain est revêtu de la direction spéciale du saint Esprit”. R. SIMON, *Nouvelles Observations...*, p. 36.

¹⁰³ *Nouvelles Observations...*, p. 36.

b. *La primera Historia del Dogma de la Inspiración*

La labor de delimitación y esclarecimiento de nociones, desbordó ampliamente los límites de un claro planteamiento o posición de la cuestión para convertirse en una síntesis doctrinal de teología inspiracionista. Con este planteamiento como punto de partida, inicia Simon la investigación positiva que hará de él el primer historiador del dogma de la Inspiración.

Desde un principio advierte que, siendo un ámbito de doctrinas opinables, él ha hecho su opción a favor de las tesis lessianas. A la vista de las razones que asisten a los doctores de Lovaina, y las que aportará él personalmente para corroborar su opción, cada cual podrá hacerse cargo de la solidez de las diversas posiciones ¹⁰⁴.

La investigación está dirigida por la preocupación de fundar en la Patrística y la teología antigua, la distinción entre Inspiración y Revelación. Esta fundamentación histórica sería la refutación de Arnauld, quien creía que la teoría de R. Simon databa de la Controversia Lovaniense ¹⁰⁵. La respuesta richardiana pondría en evidencia que dicha doctrina era conocida mucho antes de Lessio, y enseñada por doctores de las más diversas escuelas, independientemente de los jesuitas.

La reivindicación histórica que llevó a cabo resultó un monumento de erudición sobria y depurada. En este sentido, Simon se tomó un trabajo que su objetante se había ahorrado. En efecto Arnauld se había limitado a espigar textos en las obras del mismo R. Simon, sin probar con nuevas aportaciones la acusación de montaje desprovisto de base histórica, lanzada contra el crítico ¹⁰⁶. La contestación de Simon consistió en un alegato histórico, donde se aportaba el testimonio de la tradición a favor de sus tesis. Con las citas latinas al pie de página, rehizo la historia de su teoría. De los teólogos, aportaba las autoridades siguientes: Cayetano ¹⁰⁷, Cano ¹⁰⁸, Contenson ¹⁰⁹, dentro de la escuela dominicana. De los jesuitas, aporta el testimonio de Serario ¹¹⁰, Bellarmino ¹¹¹, Mariana ¹¹² y

¹⁰⁴ *Nouvelles Observations...*, p. 36.

¹⁰⁵ *Nouvelles Observations...*, p. 37.

¹⁰⁶ *Nouvelles Observations...*, p. 34.

¹⁰⁷ *Nouvelles Observations...*, p. 37.

¹⁰⁸ *Nouvelles Observations...*, pp. 47-49.

¹⁰⁹ *Nouvelles Observations...*, p. 50.

¹¹⁰ *Nouvelles Observations...*, p. 46.

¹¹¹ *Nouvelles Observations...*, p. 46-47.

¹¹² *Nouvelles Observations...*, pp. 45-46.

Bonfrère ¹¹³. Sigue el testimonio de teólogos de las más variadas escuelas: el trinitario Escalante ¹¹⁴, el franciscano Frassen ¹¹⁵. De los Padres aporta el testimonio de Papías ¹¹⁶, Teodoreto de Ciro ¹¹⁷, San Jerónimo ¹¹⁸, Eutimio ¹¹⁹ y Abogardo de Lyon ¹²⁰.

Pero, la libertad de espíritu del oratoriano se pone de manifiesto cuando se aparta de Lessio en la doctrina sobre el origen del segundo libro de los Macabeos. Si bien trata de buscar un sentido aceptable al enunciado lessiano, por su parte declara sin ambages ser partidario de la doctrina tradicional ¹²¹. Otro punto del sistema lessiano rectificado por R. Simon es el referente al carisma de revelación inmediata, que el jesuita extendía sin matizaciones a todos los escritos proféticos. El crítico francés advierte que una tal generalización no es aceptable. En efecto, es evidente que no toda la producción profética de la Escritura es de origen revelacional inmediato ¹²², sino que incluye muy diverso material tratado con variedad de métodos, desde la estricta forma oracular que se puede asimilar al dictado verbal, hasta las unidades literarias de tipo poético, elaboradas con técnica propia, más los trozos de pura historia o narración de género descriptivo, no propiamente profético.

Una consideración complementaria estudia las relaciones entre la Escritura y los Concilios, en lo referente al tipo de intervención divina, propia de cada uno de ellos ¹²³.

¹¹³ *Nouvelles Observations...*, pp. 41-44.

¹¹⁴ *Nouvelles Observations...*, p. 38.

¹¹⁵ *Nouvelles Observations...*, pp. 41-42.

¹¹⁶ *Nouvelles Observations...*, p. 53.

¹¹⁷ *Nouvelles Observations...*, pp. 52-53

¹¹⁸ *Nouvelles Observations...*, p. 53.

¹¹⁹ *Nouvelles Observations...*, pp. 53-54.

¹²⁰ *Nouvelles Observations...*, p. 70-72.

¹²¹ *Nouvelles Observations...*, pp. 84-85.

¹²² *Nouvelles Observations...*, p. 81.

¹²³ "Il y a bien de la difference entre l'Ecriture sainte et les definitions de foy d'un Concile general. L'Ecriture sainte contient des veritez que Dieu a revelées à son Eglise par les Ecrivains sacrés, à qui il les a inspirées; au lieu que les definitions des Conciles ne font que declarer les veritez que Dieu a déjà revelées par l'Ecriture et par la Tradition. De plus tous les Auteurs sacrés sont des instruments du S. Esprit et ses Ecrivains qui nous disent sans jamais se tromper ce qu'il leur a inspiré, soit par une revelation immediate, soit par une direction speciale. Mais l'assistance que le S. Esprit donne aux Conciles ne va point jusqu'à faire que chaque particulier qui en fait partie soit dirigé spécialement et infailliblement par le même S. Esprit; mais elle fait qu'un Concile ne definisse rien que de conforme a la parole de Dieu, et qu'il nous en apprenne le vrai sens". R. SIMON, *Nouvelles Observations...*, pp. 90-91.

No se limita Simon a recorrer paso a paso la historia de la teología católica sobre la Inspiración. Prolonga su investigación por la historia de la teología protestante, a través de las principales escuelas, tales como calvinistas, luteranos, socinianos y arminianos ¹²⁴. Taylor y Bootius entre los calvinistas ¹²⁵; Gataker entre los anglicanos ¹²⁶; Grosse ¹²⁷, Camerarius ¹²⁸, Jungius ¹²⁹ y Musée ¹³⁰ entre los luteranos; Fausto Socin con sus seguidores unitarios ¹³¹. Knachbull ¹³², Gomar ¹³³, Spanheim ¹³⁴, Episcopio ¹³⁵, pasan ante la vista del lector, en un sorprendente alarde de erudición, para terminar en un amarga ironía, respecto a las doctrinas de Holden, admirado por Arnauld. En efecto, en Holden había cosas más peligrosas, con su famosa restricción de la inspiración a las materias doctrinales ¹³⁶. Simon recuerda a Arnauld que estaría mejor orientado su celo si atacara estas desviaciones, dejando de combatirle al que, en fin de cuentas, no discrepaba sino en la explicación teológica de la Inspiración ¹³⁷.

Así termina la historia de la evolución doctrinal de Simon sobre la Inspiración. La obra que cierra su gran trilogía de crítica sobre el NT marca también el punto culminante de su pensamiento inspiracionista. A partir de este momento, no quedan sino sus es-

¹²⁴ R. SIMON, *Nouvelles Observations...* Todo el Cap. V está consagrado a exponer la historia de la teología protestante sobre la Inspiración y lleva como título: *Sentimens des Calvinistes des Lutheriens, des Sociniens et des Arminiens sur l'Inspiration des Livres Sacrés*, pp. 91-106.

¹²⁵ *Nouvelles Observations...*, pp. 91.

¹²⁶ *Nouvelles Observations...*, pp. 91-92.

¹²⁷ *Nouvelles Observations...*, p. 92.

¹²⁸ *Nouvelles Observations...*, pp. 93-100.

¹²⁹ *Nouvelles Observations...*, p. 94.

¹³⁰ *Nouvelles Observations...*, p. 95.

¹³¹ *Nouvelles Observations...*, p. 98.

¹³² *Nouvelles Observations...*, pp. 101-102.

¹³³ *Nouvelles Observations...*, p. 103.

¹³⁴ *Nouvelles Observations...*, p. 103.

¹³⁵ *Nouvelles Observations...*, p. 104.

¹³⁶ *Nouvelles Observations...*, pp. 105-106.

¹³⁷ "Je m'étonne qu'il n'ait pas dit un seul mot d'un de ses confreres qui luy étoit fort connu, et pour qui il avoit de l'estime, lequel n'a étendu l'inspiration qu'aux choses qui sont purement de doctrine, ou qui y ont un rapport necessaire. C'est Holden Docteur en Theologie de la Faculté de Paris, qui a crû que, si l'on excepte ce que nous venons de marquer, Dieu n'a point donné aux Ecrivains sacrés d'autres secours que celui qu'il donne communément à d'autres Ecrivains qui ne sont que des Auteurs pieux". *Nouvelles Observations...*, p. 106.

porádicas intervenciones con ocasión de la publicación de una nueva edición de la Biblioteca de Elliès Du Pin, en la cual se han incorporado incluso no pocos materiales tomados de la obra de Simon ¹³⁸, tales como la aceptación de la teoría richardiana de la distinción entre revelación e inspiración ¹³⁹. Por fin, la publicación de las *Lettres Choisies* no hará sino aclarar algunos puntos sobre el itinerario seguido en su prosecución de la verdad sobre la Inspiración.

REFLEXIONES CONCLUSIVAS

Esta es la ruta mental de R. Simon en materia inspiracionista. ¿Se podrá seguir acusándole de no ser teólogo, para minusvalorar su aportación a la teología inspiracionista?

El lector habrá visto por sí mismo hasta qué punto se impone una revisión de los conceptos que sobre el valor de dicha aportación se vierten en los tratados de Inspiración.

R. Simon no desmerece del título de auténtico teólogo, al menos de teólogo positivo y apologista ¹⁴⁰. Más propiamente se le atribuiría el título de iniciador de la hoy llamada *teología crítica*, cuya finalidad consistiría en el retorno reflexivo a lo esencial y primordial, para justificar el proceso mismo del pensar teológico ¹⁴¹. En este sentido, todo el método crítico aplicado por R. Simon al estudio de la Palabra de Dios, más que una *crítica pura o neutra*, o simplemente una *crítica bíblica*, sería una auténtica *teología crítica*.

¹³⁸ *Critique de la Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques et des prolégomènes de la Bible publiée par M. Elliès Du-Pin; avec des éclaircissements et des suppléments aux endroits où on les a jugés nécessaires, par feu M. Richard Simon. Avec des remarques.* Paris, 1730, vol. I, p. 178.

¹³⁹ *Critique de la bibliothèque...*, p. 179.

¹⁴⁰ Como teólogo positivo bastan para acreditarle los numerosos libros de teología histórica que forman su abundante producción literaria. Como apologista, puede citarse el subtítulo de su *Histoire Critique du Texte du NT*, que dice: "Où l'on établit la Verité des Actes sur lesquels la Religion Chrétienne est fondée".

¹⁴¹ La naturaleza de esta teología crítica ha sido descrita en sus postulados esenciales por STANISLAS BRETON en su obra *Foi et Raison Logique*, Paris, Seuil, 1971. Ver también TOUILLEUX, P., *Introduction à une Théologie Critique*, Paris, 1967.

Para justificar la verdad de esta conclusión, baste recordar todo cuanto a lo largo de este estudio hemos constatado a saber: la constante preocupación del oratoriano para buscar las condiciones de posibilidad de la crítica bíblica desde la fe en el origen inspirado de la Escritura. Este intento no podía llevarse a cabo sin una previa revisión crítica de las doctrinas contemporáneas sobre la revelación inmediata de los textos bíblicos. Y esta revisión no podía realizarse sin un retorno a la esencia de la Escritura como Escritura, es decir: de la Biblia considerada como un fenómeno literario en que queda plasmada la divina revelación. Esto, ciertamente, era una auténtica teología crítica.

¿Qué otro mérito podrá atribuirse a Simon? ¿Habría sido en materia de Inspiración un mero repetidor de Lessio? ¡No, ciertamente! Un mero repetidor no lo ha sido en nada. Hubiera sido contradecirse a sí mismo y a su máxima más favorita: “*alterius non sit, qui suus esse potest*”.

Corrigió y completó a Lessio en lo tocante a la doctrina sobre el origen inspirado de 2 Mac., y en lo referente al elemento revelacional de toda la literatura profética. Más bien habría que decir que encontró en Lessio la confirmación de sus propias intuiciones.

Simon y Lessio se completan. El francés sacó todas las conclusiones de las tesis de Lessio, en orden a fundamentar con ellas su edificio de crítica bíblica. Las proposiciones del jesuita, que aparecían en la historia de la teología como un gesto gratuito de contestación contra la inspiración verbal, quedaban en Simon integradas en un sistema crítico.

Más aún, se convertían en la piedra angular de una teología crítica del origen divino de la Escritura, que posibilitara luego el estudio racional de la misma.

La gran deficiencia de R. Simon estuvo en su falta de continuadores. Como en el caso tantas veces lamentado de la crítica sobre el Pentateuco, en el tema de la Inspiración no tuvo escuela. Nadie transmitió a los siglos siguientes la herencia richardiana. De ahí que sus ideas sobre el origen de la Escritura por Inspiración, no influyeran nada en los días de la *question biblique*. De haber conocido su distinción entre revelación e inspiración, el gran Newman no hubiera entrado por los caminos estériles de la regla de la fe ¹⁴², desem-

¹⁴² Sobre esas deficiencias de la teología inspiracionista de Newman, ver más arriba p. 139-158.

bocando en las peligrosas concesiones a los *obiter dicta*. Ni Holden hubiera tenido tanta seducción sobre los partidarios de la limitación de la Inspiración a solas las materias de revelación. Tampoco es previsible que se mantuvieran tanto tiempo las ambigüedades y equívocos sobre nociones tan fundamentales como las de Revelación e Inspiración ¹⁴³.

¹⁴³ La historia de esas penosas ambigüedades ha persistido hasta los importantes esclarecimientos aportados por el trabajo fundamental del P. BENOIT en su trabajo *Révélation et Inspiration*, RB, 1963, pp. 321-370.

EPILOGO

El interés por el origen inspirado de la Biblia nació en mí por los años 60. Después de la licencia en ciencias bíblicas (1958) trabajé en una tesis de teología sobre el sentido bíblico y la teología bíblica ¹. Por aquel entonces tenía la convicción de que el futuro de las ciencias bíblicas estaba en la teología bíblica. Los estudios teológicos de mi carrera eclesiástica estaban todavía muy cercanos. La teología sistemática de aquellos años dejaba una profunda impronta y la peculiar mentalidad que creaba solía seguir actuando muy poderosamente incluso en el bienio de la especialización bíblica. En mi caso personal, el paso por la Biblia no logró superar aquella primera experiencia, y al terminar la especialización bíblica lo que se me presentaba como trabajo urgente en las ciencias eclesiásticas era la renovación de la teología misma desde las bases de un acercamiento crítico a la Sagrada Escritura. De ahí que para mí el trabajo más provechoso para dicha renovación se situara en la teología bíblica. Escogido así el campo de la investigación más inmediato, lo primero que advertí fue la llamativa carencia de un estatuto científico claramente definido en dicha teología. Decidí trabajar en la clarificación de la naturaleza de la teología bíblica. El P. Spicq era, a la sazón, una autoridad en la materia, y trabajé con él mi tesis (1958-1959). Antes de clarificar la naturaleza de la Teología Bíblica vi que era necesario hacer una incursión en el campo de los sentidos bíblicos. Eran los años en que estaba de moda el "sensus plenior". Los temas se fueron encadenando en mi mente. No se podía hacer una Teología Bíblica sin poner orden en la Noemática, o el tratado de los sentidos bíblicos. En efecto, la Hermenéutica estaba

¹ Se hizo una publicación parcial de la misma en *Verdad y Vida*, 1961, pp. 5-69; 291-326.

siempre condicionada por dicho punto de partida. Terminada la tesis y entregado ya a la labor docente en el campo bíblico, comprendí muy pronto que en la exégesis —etapa ineludible para la teología bíblica— siempre se habla partido de una convicción previa sobre la naturaleza inspirada de la Biblia. Por tanto, el absoluto desde donde se deba partir para un estudio bíblico-teológico era la realidad de la Inspiración. Con estas convicciones decidí emprender un trabajo básico de teología bíblica empezando por una sistemática nueva del dogma de la Inspiración. Mi primer sondeo del tema se centró en el tema de los criterios de Inspiración. Era el verano de 1962: precisamente en los meses en que los obispos se dirigían a la apertura del Vaticano II. Así empecé mi trabajo sobre la Inspiración. Lo que pretendía realizar a largo plazo era un tratado sistemático de la Inspiración. Llevaba ya tres años de enseñanza bíblica y creía poseer un caudal suficiente de información básica como para iniciar aquel trabajo. Siguiendo el modelo clásico de los tratados “De Inspiratione” di comienzo a mi investigación por el tema de los criterios. Desde la primera toma de contacto con la cuestión tuve la impresión de que era un tema mal planteado. Se decía en los manuales que el criterio debía ser infalible, propio, universal y claro. Mas la conclusión a que se llegaba era que el criterio de todos y cada uno de los libros inspirados es el Magisterio de la Iglesia que define una verdad contenida en la Tradición. Esta formulación me desagradaba profundamente. ¿Cómo se puede afirmar que el criterio propio de la Inspiración es la universal regla de fe válida no sólo para discernir el hecho de la Inspiración sino para cualquier dogma de fe? En efecto, el Magisterio que define una verdad de fe vale lo mismo para discernir la Inspiración que la infalibilidad del Papa; la Asunción, o la consustancialidad del Verbo con el Padre. Buscando el origen de donde partía tal planteamiento deficiente, caí en la cuenta de que la doctrina corriente estaba condicionada por una polémica antiprotestante surgida a mediados del siglo pasado contra los intentos de Michäelis y otros que trataban de encontrar en la misma Biblia un criterio objetivo suficiente para discernir su origen inspirado. Entonces comprendí que la criteriología sobrenatural actuaba en muy diversos planos que era menester determinar. En otras palabras: que había criterios distintos del de la regla de fe: criterios dogmáticos y criterios teológicos. Estos, a su vez, podían ser o bien de tipo positivo, dogmático, apologético etc. Capté con claridad que se daban criterios válidos en un nivel que no lo eran en otro. Era evidente la necesidad de elaborar una “criteriología” sobrenatural general para encajar cada una de las diversas criteriologías en materia de Inspiración. A esta misma conclusión me llevó otro hecho.

Era la sistemática negación de validez al criterio de apostolicidad. La discusión sobre este tema me parecía chocante. El criterio de apostolicidad habla tenido un gran valor desde los primeros decenios cristianos para discernir el origen inspirado de un escrito. ¿Cómo declararlo carente de valor? Este estado de cosas me lanzó a comenzar mi tratado sobre la Inspiración desde el capítulo fundamental de los criterios. Decidí llevar a cabo una encuesta exhaustiva a partir de Trento, pues fue en aquel Concilio donde por primera vez en forma temática se trató de esta cuestión. La investigación me ocupó varios años (1962-1965). Pude ofrecer un anticipo de las conclusiones en la XXVI Semana Bíblica Española ². Este estudio sería el capítulo primero de mi proyectado tratado sobre la Inspiración.

Por aquellos años se había promulgado ya la "Dei Verbum" y su doctrina sobre la Inspiración era un obligado tema de estudio si se quería trabajar en coherencia con las nuevas directrices del Concilio. Presenté en la XXVI Semana Española de Teología un primer comentario al n.º 11 de dicha Constitución ³. Este trabajo me reveló el gran cambio de actitudes y métodos teológicos que se estaba operando en el mundo teológico. Nuevos modos de hacer teología se estaban imponiendo en la Iglesia. Por eso, cuando estaba terminado mi trabajo sobre la criteriología de la Inspiración, tuve la impresión de haber realizado un trabajo completamente desfasado. El problema de los criterios de Inspiración quedó barrido del horizonte de las preocupaciones posconciliares. Era como si la investigación teológica se hubiera acelerado en decenios. No hubiera publicado mi trabajo a no ser por el valor histórico que algunas partes continuaban teniendo. Pero no podía continuar por aquel camino. Fue cuando decidí suspender por un tiempo aquel plan de tratado sistemático. Pero la convicción de que un repensamiento del tema tenía su actualidad, me animó a seguir interesándome por la inspiración. De momento opté por asomarme al mundo de la Sistemática contemporánea sobre la Inspiración. Por aquellos años la mono-

² *La criteriología de la Inspiración. Revisión de los criterios de Inspiración y Canonización*, en JALONES DE LA HISTORIA DE LA SALVACION EN EL ANTIGUO Y NUEVO TESTAMENTO XXVI Semana Bíblica Española. Coloquio Bíblico Internacional (Madrid, 6-8 sept. 1965), vol II, p.. 261-264. El trabajo histórico apareció tres años después de la terminación del Concilio, en SCRIPTORIUM VICTORIENSE (La Criteriología de la INSPIRACION) 15 (1968) 5-63; 121-150.

³ *La Inspiración y la Ineerrancia según la Constitución "Dei Verbum"*, en EL SACERDOCIO DE CRISTO Y LOS DIVERSOS GRADOS DE SU PARTICIPACION EN LA IGLESIA XXVI Semana Española de Teología, Coloquio Teológico Internacional (Madrid, 19-25 de sept. 1966), pp. 471-496.

grafía de K. Rahner publicado por primera vez el año 1958 encontraba una acogida por demás entusiasta. Quise profundizar en las teorías del teólogo de Innsbruck para darme una explicación de tan universal aceptación. Era, en realidad, el más reciente y ambicioso repensamiento teológico del dogma de la Inspiración. Fue así como en el verano de 1964 me trasladé a Innsbruck para estudiar sobre el terreno el pensamiento inspiracionista de K. Rahner. El resultado de aquella investigación lo presenté en la XXV Semana Bíblica Española (Madrid 1964) ⁴.

Un estudio que publicó el P. Benoit por estos mismos años (1963) sobre la Inspiración y la Revelación ⁵ atrajo también mi atención. El trabajo era magistral. Siempre lo he considerado como un estudio definitivo. El pensamiento de Santo Tomás aparecía presentado con una penetración maravillosa. La doctrina bíblica sobre la revelación y la inspiración estaba magníficamente expuesta. Pero aquella investigación tan perfecta tenía para mí una deficiencia. No respondía a lo que necesitaba: una orientación especulativa nueva. Tanto el trabajo de Rahner como el de Benoit dejaron en mi ánimo una especie de frustración profunda. El sistema de K. Rahner, a pesar del universal coro de alabanzas que recibía, no llegaba a satisfacerme. Lo veía como el caso de sistemática sobre la Inspiración que no podía aceptar como biblista. En efecto, no podía justificarme una especulación que partiera, no de la misma Biblia, sino de una noción teológica tan ambigua cual era la de "autor". El hecho es que después de Rahner no se ha intentado una nueva sistematización especulativa de la Inspiración. En cuanto a la "Dei Verbum", después de haber tomado un contacto muy directo con su contenido y su génesis, llegué a la conclusión de que no era un documento que aportara avances notables en el tema que me preocupaba. Era normal que la enseñanza conciliar no se ofreciera aportaciones teológicas nuevas. Las intervenciones del magisterio extraordinario no tiene la finalidad de procurar doctrinas de vanguardia teológica. Pero la expectación que había generado aquella Constitución me había hecho esperar alguna aportación significativa como lo había sido en el campo de la inerrancia el concepto de la "verdad de salvación". Ante esta doble desilusión, mi proyecto teológico sufrió una profunda crisis. Estos casos de desorientación y desilusión eran frecuentes en aquellos años. Se cuestionaron casi todos los fundamentos de la metodología teológica en boga. Los que habíamos re-

⁴ *Juicios críticos en torno a la "Inspiración bíblica" del P. Rahner*, en LUMEN, 11 (1964) 385-407.

⁵ *Révélation et Inspiration*, en RB 70 (1963) 321-370.

cibido una formación preconiliar aquello nos sometía a una dura noche intelectual. Fue el momento en que decidí interrumpir mis clases de Escritura para tomarme un semestre sabático de doctorado en Escritura. En aquel semestre 2.º del curso 1968-1969, decepcionado por la Sistemática de la Inspiración, y la "Dei Verbum", decidí hacer una incursión por la Historia del Dogma de la Inspiración. En mis años de docencia en materia de Inspiración siempre se me presentó como un punto histórico muy oscuro la actuación del profesor lovaniense L. Lessio cuando señaló los mínimos en materia de Inspiración, que provocaron la condenación de la Facultad de Teología. En mi semestre sabático me di a la investigación del conflicto lovaniense de 1585-1586 en lo relativo a las tres famosas tesis condenadas. Para un estudio fundamental quise acudir a los manuscritos mismos de Lessio. Acudí al Archivo de la Curia General S.J. de Roma. Allí habla un material abundante sobre el conflicto mismo, pero de los textos teológicos personales de Lessio no encontré nada. Me dirigí a Lovaina y Gante. Allí fue donde topé con el deseado material de manuscritos. Identifiqué nada menos que las mismas prelecciones de Lessio. Un primer lote lo encontré en Gante, otro en la Biblioteca Real de Bruselas, otro en los Bolandistas de la misma ciudad. Con aquel botín me entregué a la clarificación de lo que sucedió en la condenación de las tesis lessianas por la Facultad de Teología de Lovaina. El tema me apasionó quizá más de lo debido. Durante unos 15 años me ocupé de los orígenes de la moderna teología de la Inspiración. Primero hice una edición crítica de los principales textos (1974). Luego preparé una síntesis teológica (1983). Al tiempo que me dedicaba a la investigación de la teología inspiracionista católica del s. XVI, repartía mi docencia en la Facultad de Teología de Deusto y en la de Vitoria. Simultaneaba la enseñanza de la Introducción General con la exégesis de san Pablo. En estas clases de Propedéutica Bíblica iba perfilando dificultosamente mi propia síntesis sobre la naturaleza de la inspiración desde la realidad de la intuición creadora que me servía de punto de partida sistemático para el anhelado tratado.

Mientras daba la última mano al libro DE LA REVELACION A LA INSPIRACION tuvo lugar un suceso de gran repercusión en la búsqueda del norte especulativo para una investigación a fondo sobre el ser de la Inspiración. En 1981 —el mismo año en que la Universidad de Deusto le confería el grado de doctor *honoris causa* en Teología— apareció el primer volumen de la gran trilogía de X. Zubiri sobre la noología. Era el libro LA INTELIGENCIA SENTIENTE. A la lectura de este libro me sentí, de pronto, orientado en mi camino. Esperé a la publicación de los dos volúmenes que faltaban. Empe-

cé a frecuentar con cierta asiduidad el Seminario X. Zubiri en Madrid. El análisis del conocer natural realizado por X. Zubiri me pareció el esquema de trabajo más apto para elaborar un análisis parecido del conocer sobrenatural que tiene su momento primero en la Inspiración por la cual el hombre entra en impresión de realidad con el mundo sobrenatural. La intuición estaba ahí. El camino para su realización era largo y difícil. El entusiasmo sentido al primer contacto con la noología de Zubiri no perdió fuerza. En 1984 publiqué un manual breve para los Cursos Bíblicos a distancia. Aún no me decidí a emprender la reestructuración de mi sistema teológico inspiracionista. En 1985 surgió en el seno de la ABE la idea de un nuevo Manual de Estudios Bíblicos. Asumí la responsabilidad de tratar la Inspiración. El libro se publicó en 1.^a ed. en 1989. El carácter didáctico del Manual, y la necesidad de atenerme a la doctrina universalmente aceptada, me impidieron dar cuerpo en aquel libro a las nuevas ideas que bullían ya en mi mente. En la 3.^a ed. (1992) cambié de planteamiento inicial, y traté de poner las bases bíblicas para un tratado de nuevo estilo sobre la Inspiración.

Al presente mi proyecto consiste en poder lograr la composición de un tratado completo sobre el ser de la Escritura sirviéndome de los análisis noológicos de X. Zubiri. Inspirándome en su método, querría analizar la naturaleza del conocimiento sobrenatural que se da cuando el Espíritu provoca en el hombre la impresión de realidad del mundo sobrenatural. De esa experiencia primordial de la realidad sobrenatural brota la expresión en fórmulas de fe, en textos preliterarios y en realizaciones de literatura escrita. Así veo yo la génesis de la Biblia como Escritura Inspirada.

Antes de lanzarme a este trabajo, la presente recopilación de estudios consagrados a la Inspiración es como una evaluación del camino realizado en estos 30 años de atención ininterrumpida al tema de la Inspiración. No dudo de que este itinerario seguido por mí será fácilmente comprensible para todos aquellos que, habiendo recibido una formación preconiliar, han visto convulsionados muchos proyectos suyos por los profundos cambios que se han operado en el mundo teológico en estos 30 años cruciales. Esta recopilación sirve también para dar fe de la continuidad con que, desde mi proyecto inicial de 1962, he mantenido firme mi pretensión de repensar y rededir el origen divino de la Biblia. Las necesidades y posibilidades de estos años tan creativos, han contribuido a enraizar en mi espíritu la convicción de que la ciencia bíblica no puede en modo alguno minusvalorar la realidad de la Inspiración. Del mismo modo que en la Trinidad increada la circumcesión otorga a las personas

divinas una comunidad de acción y presencia que las hace copresentes y coactivas según el ser de cada persona, igualmente la Trinidad creada que es la gracia de la inhabitación, debería influir en la vida y pensamiento cristianos de modo que la Palabra fuera inseparable del Espíritu. En otras palabras, el tratamiento teológico de la Palabra de Dios debería ser tan sensible a su inseparabilidad del Espíritu, que la lectura y la comprensión de la Palabra hiciera imprescindible la referencia a la Inspiración de la Escritura. Esto es lo que confiere una excelencia singular al tratado de la Inspiración, en cuanto consideración del Espíritu inspirador trinitariamente complementaria o de la Palabra de Dios. Si la Palabra es el objeto de la exégesis, el intento de penetrar su misterio no puede ser completo sin la colaboración sinérgica de la fe en la Inspiración. Por eso, el futuro de la exégesis está en que sea una interpretación "in Spiritu". Y esto depende de la actualización teológica del dogma de la Inspiración y de su aplicación al trabajo de la comprensión de la Palabra de Dios.

APENDICE

PUBLICACIONES SOBRE LA INSPIRACION

En este Apéndice ofrecemos la lista completa de los trabajos publicados por el autor en torno a la Inspiración.

- *Juicios críticos en torno a la "Inspiración Bíblica" del P. Rahner en LUMEN* 11 (1964) 385-496.
- *La criteriología de la Inspiración*, en JALONES DE LA HISTORIA DE LA SALVACION EN EL ANTIGUO Y NUEVO TESTAMENTO. XXVI SEMANA Bíblica Española. Coloquio Bíblico Internacional (Madrid, 6-8 sept. 1965), vol. II, pp. 261-264.
- *La Inspiración y la Inerrancia según la Constitución. "Dei Verbum"*, en EL SACERDOCIO DE CRISTO Y LOS DIVERSOS GRADOS DE SU PARTICIPACION EN LA IGLESIA, XXVI Semana Española de Teología-Coloquio Teológico Internacional (Madrid 19-25 sept. 1966), Madrid, 1969, pp. 471-496.
- *La inspiración bíblica en la teología católica contemporánea (1945-1965)*. "Iglesia Viva" 3 (1966) 23-31.
- *La criteriología de la Inspiración. Revisión del problema de los criterios de Inspiración y Canonicidad* ScriptVict 15 (1968) 5-63, 121-150.
- *La Inspiración según la Constitución "Dei Verbum"*. Salmant 15 (1968) 291-315.
- *La Inspiración de la Sagrada Escritura*, en COMENTARIOS A LA "DEI VERBUM" del P. Luis Alonso Schökel (ed.) BAC, n. 284, pp. 371-391, (Madrid 1969) 2.^a ed. Bilbao (Mensajero 1991), pp. 337-357.
- *Las aportaciones de la Escuela Salmantina a la Teología de la Inspiración*, ScriptVict 17 (1970) 220-236.
- *La razón formal de la Sagrada Escritura en el sistema inspiracionista de Leonardo Lessio, S.I.*, ScripVict 19 (1972) 121-157.

- *Fuentes para el estudio de la doctrina Lessiana sobre la inspiración*, ScriptVict 20 (1973) 5-31.
- *Variaciones del pensamiento inspiracionista de Lessio a lo largo de la controversia lovaniense*, ArtGran 36 (1973) 81-143.
- *Leonardi Lessii, S. I. DE SACRA SCRIPTURA*. Edición crítica, Biblica Victoriensia, 1, (Vitoria, 1974).
- *La doctrina inspiracionista de Lessio a la luz de sus lecciones inéditas "De scriptura"*. LuVitor 23 (1974) 413-421.
- *El sistema inspiracionista de Leonardo Lessio, S.I.*, ArtGran 37 (1974) 5-44.
- *La doctrina inspiracionista del Lessio entra en Paris*. De André Duval (1564-1668) a Richard Simon (1638-1712). ScriptVict 22 (1975) 241-290.
- *La doctrina inspiracionista de Lessio a la luz de sus lecciones inéditas "De Scriptura"*, CuBib 32 (1975) 111-117.
- *El primer conflicto dogmático sobre la Inspiración de la Biblia*, Script-Vict. 25 (1977) 294-322; 26 (1978) 5-41.
- *La Biblia como libro sagrado*, CuBib 37, 278 (1980) 163-190.
- *De "Dios autor de los libros sagrados" a "la Escritura como obra literaria"*, EstE 56 (1981) 651-669.
- *De la revelación a la inspiración; los orígenes de la moderna teología católica sobre la inspiración bíblica*, Teol. Deusto 17 / Inst. S. Jeron, 16, Bilbao, 1983.
- *Introducción General a la Sagrada Escritura*. Cursos Bíblicos a distancia, EDICABI, Madrid, 1984.
- *Treinta años de reflexión sobre la Inspiración bíblica*. Boletín crítico. EstBi 47 (1989) 363-415.
- *La Biblia Palabra de Dios*, en colaboración con José Manuel Sánchez Caro, vol. II de la INTRODUCCION AL ESTUDIO DE LA BIBLIA, 1.^a ed. 1989; nuevos desarrollos sobre la Inspiración en pp. 169-179. (3.^a ed. 1992).

INDICE

	<u>Págs.</u>
Prólogo	7
Parte Primera: Principios	9
Capítulo I: INTRODUCCION GENERAL A LA ESCRITURA E INSPIRACION	11
Capítulo II: UNICIDAD DE LA BIBLIA E INSPIRACION	29
I. La Inspiración entre la Sistemática y las Ciencias Bíblicas	30
1. Los tratados <i>De Inspiratione</i>	31
2. En busca de soluciones nuevas	34
3. La <i>Dei Verbum</i>	36
II. Planteamientos nuevos	39
1. Historia del dogma de la Inspiración	39
a. La absolutez de la Biblia	40
b. La autoridad de la Biblia en crisis	45
c. La muerte de la Inspiración	52
d. Originalidad del concepto cristiano de la Inspiración	58
2. Los nuevos tratados <i>De Inspiratione</i>	60
3. La Inspiración en los tratados de Teología	61
4. La Inspiración en los tratados de Propedéutica Bíblica	65
5. La <i>Introducción General</i> punto de encuentro entre la Biblia y la Teología	67
6. La <i>Introducción General</i> como semántica bíblica	69
7. La unicidad de la Escritura	72
8. El modelo de unicidad de la Biblia	77

	<u>Págs.</u>
Capítulo III: CANON E INSPIRACION	85
Parte segunda: La Construcción	103
Capítulo IV: TEOLÓGIA BIBLICA DE LA INSPIRACION	105
Capítulo V: LA INSPIRACION DE LA BIBLIA COMO OBRA LITERARIA	119
I. La eclosión del interés por el dogma de la Inspiración	120
II. La crítica de las teologías de la Inspiración	124
III. El Vaticano II	131
IV. La era de las ciencias del lenguaje	133
Conclusión	134
Capítulo VI: LAS SISTEMATICAS DE LA INSPIRACION	137
I. De los <i>Lugares Teológicos</i> al <i>Tratado de la fe</i>	139
II. La Escritura sometida al <i>Análisis de la fe</i>	143
III. La teología de la Inspiración en el siglo XIX	149
Conclusión	155
Parte Tercera: Crítica y Proyecto	157
Capítulo VII: LA INSPIRACION BIBLICA SEGUN K. RAHNER, S.I... ..	159
I. Pareceres de los críticos	161
1. Alemania	161
2. Argentina	163
3. Bélgica	164
4. Brasil	164
5. Estados Unidos	165
6. Francia	167
7. Inglaterra	169
8. Italia	169
9. Suiza	170
10. España	170
II. Puntos de Convergencia entre los críticos	173
III. Crítica	176

Capítulo VIII: REVELACION, INSPIRACION, VERDAD DE LA BIBLIA EN LA <i>DEI VERBUM</i> A XXV AÑOS DE DISTANCIA	183
Introducción	183
I. La revelación	185
II. La verdad de la Biblia	193
1. Verdad y sentido en materia bíblica	194
2. Las reacciones radicales	197
3. La verdad de salvación	198
III. La Hermenéutica	201
IV. La Inspiración	204
Conclusión	207
Capítulo IX: CRITICA BIBLICA E INSPIRACION. RICHARD SIMON	211
Introducción	211
I. De la <i>Histoire Critique du V.T.</i> a <i>l'Inspiration des livres sacrés.</i> (1678-1686)	213
1. Las condiciones de posibilidad de la crítica bíblica desde la Inspiración	213
2. Los escritores inspirados	216
3. La primera síntesis provisional	222
II. La <i>Histoire Critique du Texte du N.T.</i> y el encuentro con Lessio	227
1. De los <i>escribas inspirados</i> a la autoridad apostólica	229
a. El carisma del apostolado	229
b. La inspiración del N.T.	230
III. La síntesis final	233
1. El duelo con el gran Arnould	233
a. Las nociones de <i>Revelación e Inspiración</i>	235
b. La primera <i>historia del dogma de la Inspiración</i>	237
2. Reflexiones conclusivas	240
Epílogo	243
Apéndice	251
	255